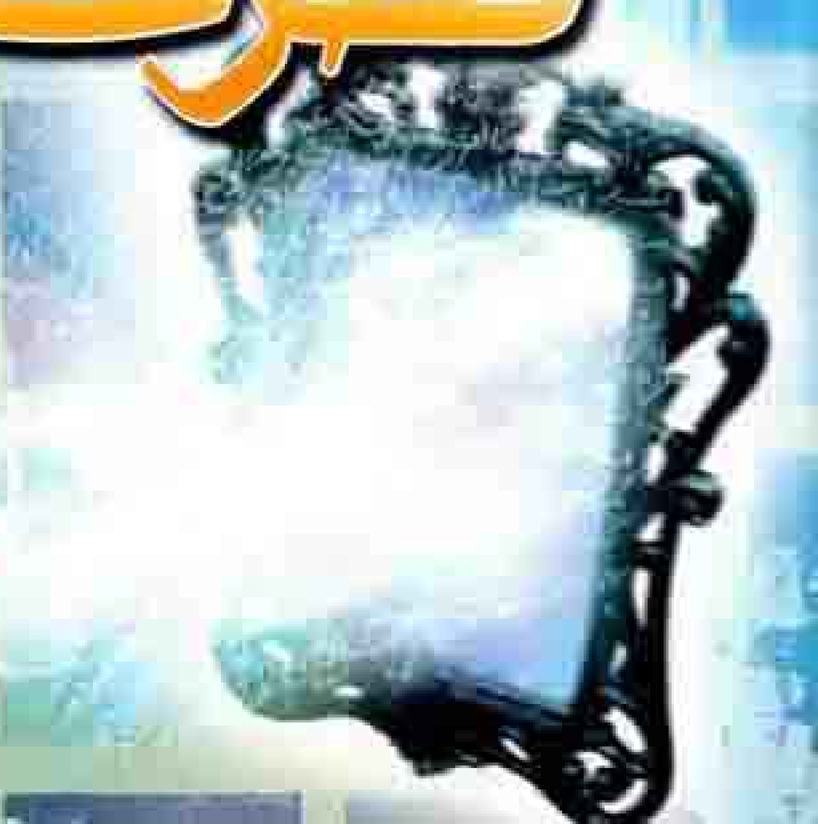
مفکر شہید

استاد مرتضی مطہری

فطرت



فهرست مطالب

عنوان	صفحه
مقدّمه	۹
معنای فطرت	۱۱
فطرت و تربیت	۱٤
لغت «فطرت»	۱۸
سخن ابن اثیر	۱۹
سخن ابن عبّاس	۲۲
کلام مرحوم شیخ عبّاس قمی	۲۳
فطرة، صبغة، حنیف	۲٤
معنای «حنیف»	۲۸
طبیعت، غریزه، فطرت	۲۹
۱. طبیعت	۲۹
۲. غریزه	۳۱

۳. فطرت ۳۳
آیا انسان فطریّاتی دارد؟ ۳٤

فطریّات انسان ۳۹
آیا مسائلی که قرآن مجید از زبان نوع انسان بیان می‌کند، فطری است یا خیر؟ ٤۱
آیا وجدان کردن دلیل فطری بودن است؟ ٤۳
انسان، ناشناخته‌ترین موجود ٤٦
فطریّات انسان در ناحیهٔ شناختها ٤۷
نظریهٔ افلاطون ٤۸
نظریهٔ حکمای اسلامی ٤۸
نظر قرآن ٥۱
نظر منکرین و نتیجهٔ آن ٥٤
فطریّات در ناحیهٔ خواستها ٥۹

گرایشهای مقدّس ٦٥
حاکم بودن اصل علّیت بر روح بشر ٦۸
انسان، موجودی آگاه ٦۹
امتیازات انسان ۷۱
فطریّات احساسی: ۷٤
۱. حقیقت‌جویی ۷٤
۲. گرایش به‌خیر و فضیلت ۷۸
۳. گرایش به‌جمال و زیبایی ۸۰
٤. گرایش به‌خلاّقیّت و ابداع ۸۲
٥. عشق و پرستش ۸٤

عشق و پرستش ــ توجیه گرایشهای انسانی ۸۷
عشق، چیزی مافوق محبّت ۸۹
نظریّات دربارهٔ ماهیّت عشق ۹۱
فنای عاشق در معشوق ۹٥

سخن ویلیام جیمز ۹۸
سخن راسل ۹۹
توجیه پنج مقولهٔ مذکور ۹۹
توجیه بر اساس نفی فطریّات احساسی ۱۰۰
حسّیون شجاع و غیرشجاع ۱۰۳
سخن نیچه ۱۰٤
حدیثی از «کافی» ۱۰٦
تمثیل مولوی ۱۰۷

شق روحانی ــ مارکسیسم و ثبات ارزشهای انسانی ۱۱۱
تحلیلی دیگر از ماهیّت عشق روحانی ۱۱٤
«عشق» از نظر عرفا ۱۲۰
آیا ارزشهای انسانی متغیّر است؟ ۱۲۱
سخن دکتر هشترودی و نقد آن ۱۲۵

تکامل اصالتهای انسانی ۱۳۱
مقایسهٔ نظر نیچه و مارکسیستها ۱۳٤
مفهوم تکامل اصالتهای انسانی ۱۳٦
انواع تکامل جامعهٔ بشری: ۱۳۸
۱. تکامل در رابطهٔ انسان با طبیعت ۱۳۸
۲. تکامل در روابط ساختمانی اجتماع ۱۳۹
۳. تکامل در انسانیّت ۱٤۱
فطرت و تکامل جامعهٔ بشری در انسانیّت ۱٤٤
مارکسیسم و تکامل جامعهٔ بشری در انسانیّت ۱٤۵
اگزیستانسیالیسم و اصالتهای انسانی ۱٤٦
اصالتهای انسانی اموری فطری است. ۱۵۳

مبنا و منشأ مذهب ۱۵۷
خود را باختن، خود را فراموش کردن ۱٦۲
سخن مولوی ۱٦۳

منشأ پیدایش دین از نظر فویرباخ ۱۶۶
نقد نظریهٔ فویرباخ ۱۶۹
نظر اگوست کنت واسپنسر: مذهب مولود جهل است. ۱۷۱
نظر راسل: دین ناشی از ضعف و زبونی (ترس) است. ۱۷۵
نقد و بررسی ۱۷۷
قرآن و مسألهٔ خداشناسی ۱۷۹

عشق و عبادت ۱۸۷
مروری دیگر بر مسألهٔ عشق ۱۸۹
عبادت حقیقی ۱۹۳
تمثیل سعدی ۱۹۶
داستان زلیخا ۱۹۹

فطری بودن دین ۲۰۱
مارکسیسم و پیدایش دین ۲۰۴
نقد نظریهٔ مارکسیسم ۲۰۶
آیا دین مولود جهل است؟ ۲۱۰
سخن ویل دورانت ۲۱۲

بررسی و نقد نظریهٔ دورکهیم ۲۱۷
مرکّب اعتباری و مرکّب حقیقی ۲۲۰
ترکیب جامعهٔ انسانی چه نوع ترکیبی است؟ ۲۲۱
منشأ پیدایش دین از نظر دورکهیم ۲۲۴
نقد نظریهٔ دورکهیم ۲۲۹
انسان‌داری یک «خود» ذومراتب است. ۲۳۱
نظر قرآن ۲۳۳
خلاصه ۲۳۴

نظر قرآن دربارۀ منشأ دین ٢٣٧

هدایت فطری و هدایت اکتسابی ٢٤١

آیا وحی مبنا و ریشه‌ای در انسانها دارد؟ ٢٤٢

آیۀ معروف «فطرت» ٢٤٤

پیمان خدا و انسان در سورۀ یس ٢٤٥

آیۀ «ذر» ٢٤٦

عرضۀ امانت الهی بر انسان ٢٤٧

کلام رسول اکرم (ص) ٢٤٨

کلام حضرت علی (ع) ٢٤٩

کلام حضرت سجّاد (ع) ٢٥٢

فطرت ادراکی و فطرت احساسی ٢٥٧

فهرستها ٢٦٣

باسمه تعالی

مقدّمه

«فطرت» عنوان بحثهایی است از متفکّر شهید استاد مرتضی مطهری که در سالهای ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ در تهران در جمع معلّمان و دبیران مدرسهٔ نیکان طی ده جلسه ایراد شده و ظاهراً به دلیل برخورد با نهضت اسلامی و افزایش مشاغل اجتماعی استاد شهید متوقّف گردیده است.

مسألهٔ «فطرت» ــ که به تعبیر استاد «امّ المسائل» معارف اسلامی است ــ در چهار نوبت و از دیدگاههای مختلف توسط استاد شهید مورد بحث قرار گرفته است؛ یکی در انجمن اسلامی پزشکان، دیگر در حوزهٔ علمیهٔ قم (که بیشتر جنبهٔ قرآنی دارد و نوارهای آن در دست نیست بلکه تقریرات شاگردان، موجود است)، سوم در مدرسهٔ نیکان و چهارم در جلساتی در تهران موسوم به جلسهٔ یزدیها. ضمناً یادداشتهایی نیز در این زمینه از استاد شهید بجا مانده است.

ابتدا قصد داشتیم همهٔ بحثهای مذکور را در یک مجلّد عرضه

نماییم، ولی از آنجا که سبک و سیاق بحثها متفاوت بود و مشترکاتی نیز وجود داشت بهتر آن دیدیم که یکی از موارد چهارگانه را که در مجموع دارای مزیّت است انتخاب نموده به‌چاپ برسانیم و نشر موارد سه گانهٔ باقیمانده و نیز یادداشتهای مرقوم در این موضوع را به «مجموعه آثار» موکول نماییم.

قبلاً و در سالهای اول پیروزی انقلاب اسلامی ــ که نشر آثار استاد شهید نظم مطلوبی نداشت ــ کتابی تحت همین عنوان به‌نام استاد شهید و از طرف یکی از انجمنهای اسلامی منتشر گردید که دارای اغلاط و اشکالات زیادی بود و البته پس از اعلام نظر «شورای نظارت» انتشار آن متوقّف گردید.

امید است این اثر استاد شهید نیز همچون دیگر آثار آن متفکر شهید فرزانه، یاری کنندهٔ ما در آشنایی بیشتر با معارف ارزشمند اسلامی ــ که زیربنای انقلاب مقدس اسلامی است ــ باشد تا با روشن‌بینی لازم، حرکت خود به‌سوی اهداف عالیهٔ اسلام را در مسیر صحیح آن ادامه دهیم و بدینوسیله علاوه بر انجام وظیفهٔ الهی، پیام شهادت مظلومانهٔ آن ستارهٔ درخشان آسمان علم و عمل را به جهانیان برسانیم و روح او و روح راحل رهبر کبیر فقیدمان امام خمینی (رضوان الله علیه) را ــ که تأکیدات مکرّر بر مطالعهٔ آثار او داشت و وی را پارهٔ تن خویش می‌دانست ــ خشنود نماییم.

مرداد ۱۳۶۹

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

معنای فطرت

بسم الله الرّحمن الرّحیم

موضوع بحث «فطرت» است. بحث فطرت از یک طرف یک بحث فلسفی است ...[1] موضوعات مهمّ فلسفه این سه موضوع است: خدا، جهان، انسان. این بحث، بحثی است مربوط به «انسان» و می‌توان گفت از یک نظر و از یک شاخه مربوط است به انسان و خدا؛ یک سر مسأله انسان است و سر دیگر آن، خدا. در منابع اسلامی، یعنی در قرآن و سنّت، روی اصل فطرت تکیه فراوان شده است که مقداری از آنها را که قبلًا یادداشت کرده‌ام در این جلسه مطرح می‌کنم. اینکه قرآن برای انسان قائل به فطرت است یک نوع بینش خاص درباره انسان است.

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

کلمه «فطرت» چه کلمه‌ای است و آیا قبل از قرآن کسی این کلمه را در مورد انسان استعمال کرده است، یا از جمله کلماتی است که برای اولین بار قرآن آن را در مورد انسان به کار برده است؟ ظاهراً این کلمه قبل از قرآن سابقه‌ای ندارد و برای اوّلین بار قرآن این لغت را در مورد انسان به کار برده است که قرائنش را بعد عرض می‌کنم.

ما ابتدا باید ببینیم که خود لغت «فطرت» چه لغتی است و دقیقا ریشه این لغت را به دست آوریم.

مسأله دیگری که باید در اینجا بحث کنیم این است که آیا انسان به طور کلّی یک سلسله فطریّات - که آن را تعریف خواهیم کرد - دارد یا ندارد و فاقد هر گونه فطرت است[1]؟

بحث سوم ما درباره خصوص دین خواهد بود که آیا دین، فطری است و یا فطری نیست؟ قرآن صریحاً فرموده است که دین فطری است. ما باید یک بحث علمی روی انسان و روی دین بکنیم و ببینیم آیا اساساً دین فطری است و یا فطری نیست.

فطرت و تربیت

البته این مسأله شاخه‌های زیادی در جاهای مختلف پیدا می‌کند؛ از جمله در بحث تعلیم و تربیت که بحث بسیار وسیعی است. اگر انسان دارای یک سلسله فطریّات باشد قطعاً تربیت او باید با در نظر گرفتن همان فطریّات صورت گیرد و اصل لغت «تربیت»

---

۱. کلمات دیگری از قبیل «سرشت» و امثال آن را ردیف قرار نمی‌دهم چون ما هنوز را کاملًا تعریف نکرده‌ایم.

هم اگر به کار برده می‌شود- چه آگاهانه و چه غیـر آگاهانـه- بـر همین اساس است، چون «تربیت» یعنی رشد دادن و پـرورش دادن، و این مبنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها- و به تعبیـر امـروز یک سلسله ویژگیها- در انسان است.

تربیت با صنعت این تفاوت را دارد که در صنعت، حسـاب حساب ساختن است؛ یعنی انسان منظوری را ابتدا دارد، بعـد، از یـک سلسله مواد و اشیاء برای منظور خود استفاده می‌کند در حالی که بـه خود این مادّه توجه ندارد که با این کاری که روی آن انجام می‌دهد آن را کامل می‌کند یا ناقص؛ مادّه می‌خواهد کامل شـود یـا نـاقص [برای او فرقی نمی‌کند]؛ منظور «من» باید حاصل شود.

یک نجّار و یا یک معمار و بنّا که عملش یک نوع سـاختن است هدفش باید تأمین شود، او به این کاری ندارد کـه ایـن مقـدار چوب و آهن و سیمان و امثال اینها را در ذات و طبیعـت خودشـان پرورش می‌دهد و آنها را تکمیل می‌کند و یا آنها را ناقص می‌کنـد؛ بلکه اساساً گاهی لازم می‌شود که آن مادّه را ناقص کند برای اینکـه برای منظور او به کار بیاید.

امّا یک باغبان در عین اینکه منظور و هدفی دارد و منـافعی دارد ولی کار او براساس پرورش دادن طبیعت گل یـا گیـاه اسـت، یعنی طبیعت گل یا گیاه را در نظر می‌گیرد و راه رشـد و کمـالی را که در طبیعت برای آن معیّن شده است می‌شناسد و آن را در همـان مسیر طبیعی و به یک معنا فطری خودش پرورش مـی‌دهـد و از آن استفاده می‌کند.

من این مثال را قبلًا هم گفته‌ام: یک وقت انسان گوسـفند را به عنوان یک شیء برای خود گوسفند در نظر می‌گیرد و یک وقـت

به عنوان یک شیء برای انسان. اگر بخواهیم گوسفند را از نظر خود گوسفند در نظر بگیریم، آیا مصلحت گوسفند در اخته کردن اوست؟ ابداً. ما با عمل اخته کردن، اوّلًا او را زجر می‌دهیم و [ثانیاً] ناقصش می‌کنیم؛ یعنی یکی از جهازات لازمی را که در طبیعت برای او هست و باید باشد و کمالش هم هست از او می‌گیریم و او را به عنوان یک شیء برای خودمان در نظر می‌گیریم؛ کاری نداریم که گوسفند کامل می‌شود یا ناقص؛ [می‌گوییم] من می‌خواهم چاقش بکنم و گوشتش بیشتر بشود، لذا باید اخته‌اش کنم تا حواسش به دنبال گوسفند ماده نباشد و فقط متوجّه چریدن باشد، بیشتر بخورد، چاق‌تر شود و گوشتش بیشتر گردد که وقتی سر این گوسفند را بریدیم گوشت بیشتری برایمان داشته باشد.

در انسانها نیز همین طور است. انسان را دو جور می‌شود ساخت:

۱. ساختن، آنچنان که اشیاء را می‌سازند؛ یعنی آن کسی که سازنده است، فقط منظور خودش را در نظر می‌گیرد و فرد را به شکلی در می‌آورد که آن منظور را تأمین کند، حال می‌خواهد با ناقص کردن منظورش را تأمین کند یا با کامل کردن.

کسانی که قائل به اصالت اجتماع هستند- که این اصالت اجتماع در نهایت به اصالت یک طبقه مخصوص که همان طبقه حکّام باشد بر می‌گردد- می‌خواهند انسانها را طوری بسازند که منظور طبقه حاکمه بهتر تأمین شود و یا به قول خود آنها برای جامعه مفید باشند، که این بحث را در آینده مطرح می‌کنیم که آیا تضادّی میان کمال فرد و کمال جامعه هست یا خیر، و آیا ما در بسیاری از مسائل برای اینکه جامعه را به کمال برسانیم مجبوریم فرد را ناقص

کنیم یا چنین چیزی در کار نیست؟ می‌گویند جامعه به چنین و چنان افرادی نیاز دارد. به چه نوع افرادی؟ می‌گویند مثلًا جامعه به سربازهایی صد در صد انضباطی نیاز دارد که فرمان ما فوق را بدون چون و چرا اطاعت کنند و غیر از فرمان فرمانده درباره چیز دیگری فکر نکنند. حال اگر انسانی بخواهد اصالت اراده و اصالت عقل داشته باشد یعنی از نظر عقل و فکر استقلال داشته باشد و فکر کند این کار را چرا من می‌خواهم انجام دهم، و یا یک سلسله عواطف انسانی داشته باشد، دیگر به درد این کار نمی‌خورد و به قول اینها به درد جامعه نمی‌خورد. از نظر اینها افرادی به درد جامعه می‌خورند که نه فکر داشته باشند و نه عاطفه. اگر به او یک بمب دادند و گفتند برو بالای این شهر بینداز، فکر نکند که آخر این مردم چه گناهی دارند و چرا، و فکر نکند که آخر در آنجا مرد است، زن هست، پیر و جوان و بچه هست، بی‌گناه و باگناه هست، نه فکر کند و نه یک ذرّه عاطفه داشته باشد. همان طور که تخم آن گوسفند را می‌کشند برای اینکه بهتر بچرد و چاق‌تر شود، رگهای عاطفی و احساساتی و عاطفه‌های انسانی را از وجود او بیرون می‌کشند و حالتی نظیر حالت استسباع به او می‌دهند که اصلًا استقلال و حرّیّت فکر از او گرفته شود. آنوقت است که انسانی می‌شود که کاملًا به درد آنها می‌خورد.

ولی این بر اساس «تربیت» به معنی واقعی نیست. «تربیت» یعنی پرورش دادن استعدادهای واقعی انسان. اگر او دارای استعداد عقلانی و فکری است و «چون و چرا» در مسائل دارد باید آن را پرورش داد نه اینکه این استعدادها را در او [نابود کرد]. اگر در او عاطفه انسانی (مثل رحم) وجود دارد باید آن را پرورش داد. البته اینها حدّ افراط و تفریط دارد.

غرضم این جهت است که مسأله فطرت با مسأله تربیت خویشاوندی خاصّی دارد که جداگانه روی آن بحث می‌کنیم.

یکی از مسائل مهمّ در فلسفه‌های انسانی امروز و در جامعه‌شناسی‌ها مسأله «تکامل تاریخ» است. اگر ما برای انسان به فطرت قائل باشیم «تکامل تاریخ» را به شکلی باید توجیه کنیم و اگر به فطرت قائل نباشیم- همانطور که بسیاری از مکتبهای امروزی به کلّی فطرت را از انسان نفی می‌کنند- «تکامل تاریخ» را به شکل دیگری باید توجیه کنیم. اینها بحثهایی است که به طور اجمال اشاره کردم.

لغت «فطرت»

حال از مسأله اوّل شروع می‌کنیم. لغت فطرت که در قرآن آمده است: «**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها**»[۱] چه لغتی است؟ مادّه فطر (ف، ط، ر) مکرّر در قرآن آمده است: «**فَطَرَهُنَّ**»[۲]، «**فاطِرِ السَّموات و الارْضِ**»[۳]، «**اذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ**»[۴] و «**مُنْفَطِرٌ بِهِ**»[۵]. در همه جا در مفهوم این کلمه، ابداع و خلق- و بلکه خلق به همان معنای ابداع- هست. «ابداع» به یک معنا یعنی آفرینش بدون سابقه. لغت «فطرة» با این صیغه- یعنی بر وزن «فعلة»- فقط در

---

۱. روم/ ۳۰.
۲. انبیاء/ ۵۶.
۳. انعام/ ۱۴، و پنج آیه دیگر.
٤. انفطار/ ۱.
۵. مزمّل/ ۱۸.

یک آیه آمده است که در مورد انسان و دین است که دین «**فطرة اللّه**» است: **فَاقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ**[١]. تفسیر این آیه را بعد به تفصیل عرض می‌کنیم.

کسانی که به زبان عربی آشنا هستند می‌دانند که وزن «فعلة» دلالت بر نوع - یعنی گونه - می‌کند. «جلسة» یعنی نشستن، «جلسة» یعنی نوع خاصّی از نشستن. «جلست جلسة زید» یعنی نشستم به گونه نشستن زید، همانگونه که زید می‌نشیند نشستم. ابن مالک در الفیّه می‌گوید:

و فعلة لمرّة کجلسة و فعلة لهیئة کجلسة

چنانکه گفتیم در قرآن لغت «فطرت» در مورد انسان و رابطه او با دین آمده است: «**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها**» یعنی آن گونه خاصّ از آفرینش که ما به انسان داده‌ایم؛ یعنی انسان به گونه‌ای خاص آفریده شده است. این کلمه‌ای که امروز می‌گویند «ویژگیهای انسان»، اگر ما برای انسان یک سلسله ویژگیها در اصل خلقت قائل باشیم، مفهوم فطرت را می‌دهد. فطرت انسان یعنی ویژگیهایی در اصل خلقت و آفرینش انسان.

سخن ابن اثیر

یکی از کتب معتبری که در لغات حدیث نوشته شده است کتابی است به نام النهایة از ابن اثیر - که تا حدّ زیادی معروف است و چون می‌خواهیم از مدارک معتبر شاهد آورده باشیم از این کتاب

١. روم/ ٣٠.

[نقل می‌کنیم] [۱]- همچنانکه در لغات قرآن مفردات راغب کتاب بسیار نفیسی است. راغب لغات قرآن را خیلی خوب ریشه شکافی کرده است و ابن اثیر لغات حدیث را.

ابن اثیر در النهایهٔ به مناسبت، آن حدیث معروف را نقل می‌کند که: **کُلّ مولود یولد علی الفطرة ...** [۲] هر مولودی بر فطرت اسلامیّه متولد می‌شود لکن پدران او (یعنی عوامل خارجی) او را منحرف می‌کنند، یهودی یا نصرانی یا مجوسی‌اش می‌کنند، که درباره این حدیث بعد بحث می‌کنیم. چون این حدیث را نقل کرده، کلمه «فطرت» را معنی کرده است: الفطر: الابتداء و الاختراع. «فطر» یعنی ابتدا و اختراع؛ یعنی خلقت ابتدایی. مقصود از خلقت ابتدایی- که ابداع هم احیاناً به آن می‌گویند- خلقت غیر تقلیدی است. کار خدا فطر است، اختراع است، ولی کار بشر معمولًا تقلید است؛ حتی در اختراعی هم که بشر می‌کند عناصر تقلید وجود دارد؛ یعنی چه؟

کارهای بشر تقلید از طبیعت است، یعنی قبلًا طبیعتی وجود دارد و بشر آن را الگو قرار می‌دهد و بر اساس آن نقّاشی می‌کند، صنّاعی می‌کند، مجسّمه سازی می‌کند. بشر احیاناً اختراع و ابتکار هم می‌کند و قدرت بر اختراع و ابتکار هم دارد، ولی مایه‌های اصلی

۱. سه برادر هستند که هر سه به نام ابن اثیر خوانده می‌شوند و هر سه از محقّقین علمای اسلام هستند. لقب یکی «عز الدین» و دیگری «مجد الدین» و سومی «ضیاء الدین» است. کامل التواریخ و أسد الغابهٔ از عز الدین، و جامع الاصول که در حدیث است و همچنین النهایهٔ که از کتابهای بسیار خوب و دقیق و در توضیح لغاتی است که در احادیث آمده از مجد الدین است.

۲. صحیح بخاری، کتاب الجنائز، ابواب ۸۰ و ۹۳.

اختراع و ابتکار بشر باز خود طبیعت است، یعنی از طبیعت الگو می‌گیرد. (در معارف اسلامی - در نهج البلاغه و غیر آن - روی این قضیّه زیاد تکیه شده است و قهراً همین طور هم هست). امّا خدا کار خودش را از یک صنع دیگری تقلید نکرده، چون هر چه هست صنع اوست و مقدّم بر صنع او چیزی نیست.

پس کلمه «فطر» مساوی با ابتداء و اختراع است، یعنی عملی که از روی چیز دیگری تقلید نشده است.

بعد می‌گوید: «و الفطرة: الحالة منه کالجلسة و الرّکبة» فطرت یعنی حالت خاصّ و نوع خاصّی از آفرینش، مثل لغت «جلسة» و «رکبة» که به معنی نوع خاصّی نشستن و نوع خاصّی ایستادن است[1]. «و المعنی انّه یولد علی نوع من الجبلّة و الطّبع المتهیّیء لقبول الدّین فلو ترک علیها لاستمرّ علی لزومها.» یعنی انسان به نوعی از جبلّت و سرشت و طبیعت آفریده شده است که برای پذیرش دین آمادگی دارد و اگر به حال خود و به حال طبیعی رها شود همان راه را انتخاب می‌کند مگر اینکه عوامل خارجی و قسری او را از راهش منحرف کرده باشد.

بعد ابن اثیر می‌گوید در حدیث، لغت «فطرت» مکرّر آمده است. مثلًا در حدیثی از پیغمبر اکرم - که ابن اثیر ابتدای حدیث را نیاورده - آمده است: **«علی غیر فطرة محمّد»** یعنی «علی غیر دین محمّد» یعنی در اینجا به جای کلمه «دین» خود کلمه «فطرت» آمده است. همچنین از علی (علیه السّلام) نقل می‌کند: و جبّار القلوب علی فطراتها[2]

۱. اینها را من مخصوصاً می‌گویم برای اینکه اگر ما بعد معنی می‌کنیم بدانید که این معانی بر اساس مفهوم لغوی این کلمات است که این مفهوم صحیح لغوی را لغویّون بسیار معتبر از قدیم گفته‌اند.

۲. [در نهج البلاغه شبیه این جمله آمده است: و جابل القلوب علی فطراتها.]

خدای متعال که دلها را آفریده است، جبّار[1] دلها بر اساس فطرتهای این دلهاست. در اینجا «فطرت» جمع بسته شده است: فطرات (فطرتها). از اینجا ما یک نشانه پیدا می‌کنیم که آنچه که از نظر معارف اسلامی، فطری انسان است یک چیز نیست بلکه انسان فطریّاتی دارد. ابن اثیر گفته است: «علی فطراتها» ای علی خلقها[2].

سخن ابن عبّاس

حدیث عجیبی از ابن عبّاس نقل می‌کند که من همین حدیث را قرینه می‌گیرم بر اینکه لغت «فطرت» از لغاتی است که قرآن برای اوّل بار به کار برده است. ابن عبّاس که پسر عموی پیغمبر و مردی قرشی و عالم است- او یک عجمی نبوده که بگوییم از لغت عرب ناآگاه بوده است- می‌گوید من معنی کلمه «فطرت» را که در قرآن آمده است آن وقتی فهمیدم که با یک اعرابی بادیه نشین روبرو شدم که این کلمه را در موردی به کار برد. وقتی این کلمه را در آن مورد به کار برد مفهوم آیه برای من روشن شد. می‌گوید: ما کنت ادری ما فاطر السّموات و الارض حتّی احتکم الیّ اعرابیّان فی بئر. لغت «فاطر» را که در قرآن آمده است درست نفهمیده بودم تا اینکه دو نفر اعرابی[3] آمدند که درباره یک چاه آب با یکدیگر اختلاف داشتند. یکی از آنها

---

۱ یعنی جبران کننده.

۲. نهایه، ج ۳/ ص ۴۵۷.

۳. «اعرابی» یعنی عرب بادیه‌نشین. لغت «اعراب» که در قرآن آمده است با آنچه که ما امروز «اعراب» می‌گوییم که جمع عرب می‌گیریم یکی نیست. جمع عرب، عرب است. اعراب و اعرابی معمولًا به بادیه‌نشینها می‌گویند.

گفت: انا فطرتها. می‌خواست بگوید چاه مال من است. مقصودش این بود که من ابتداء آن را حفر کردم. (می‌دانید وقتی چاه را می‌کنند، پس از مدتی آب خود را پایین می‌کشد، لذا دو مرتبه آن را حفر می‌کنند و چند متر پایین‌تر می‌روند). می‌خواست بگوید من صاحب اوّلش هستم؛ یعنی آن کسی که اوّل بار این چاه را حفر کرد من بودم. این عبّاس می‌گوید از اینجا فهمیدم که لغت «فطرت» در قرآن چه معنایی می‌دهد: یک خلقت صد در صد ابتدایی در انسان که حتّی در غیر انسان هم سابقه ندارد.

در موارد دیگری هم که لغت «فطر» در زبان عربی به کار برده شده است مفهوم ابتدایی بودن و سابقه نداشتن در آن هست. مثلاً عرب می‌گوید: «فطر ناب البعیر فطرا» اذا شقّ اللّحم و طلع. وقتی که دندان شتر در می‌آید و برای اوّلین بار گوشت را می‌شکافد، این ابتدای طلوعش را با «فطر» بیان می‌کنند. همچنین اوّلین شیری را که از پستان حیوان گرفته می‌شود، به اعتبار اینکه برای اوّلین بار گرفته شده است «فطر» می‌گویند.

راغب اصفهانی هم این لغت را در همین حدودی که ابن اثیر در النهایه شکافته است، شکافته و چون تقریباً تکرار می‌شود دیگر آنها را ذکر نمی‌کنم.

کلام مرحوم شیخ عبّاس قمی

مرحوم شیخ عبّاس قمی - رضوان اللّه علیه - در کتاب سفینة البحار[1] از مطرّزی که یکی دیگر از لغویّون است نقل می‌کند که گفته

۱. بهترین و مفیدترین کتاب مرحوم شیخ عبّاس قمی همین کتاب است که در زمینه

است فطرت یعنی خلقت. آنگاه حدیث «کلّ مولود یولد علی الفطرة» را از غوالی اللّئالی نقل می‌کند و بعد حدیثی از امام صادق (علیه السّلام) نقل می‌کند که به یک مناسبتی لغت «فطره» را به کار برده‌اند ولی در غیر مورد فطرتی که ما می‌گوییم. ابی بصیر می‌گوید که روزی خدمت امام صادق (علیه السّلام) بودیم، گوشت شتری آوردند و خوردیم، بعد مقداری شیر آوردند و ایشان از آن شیر آشامیدند و به من گفتند که تو هم بیاشام و من نیز آشامیدم و گفتم: ایش؟ این چیست؟ (دیدم یک مزه خاصّی می‌دهد) قال انّها الفطرة فرمود این «فطرة» است[۱] (کفک شیر تازه در وقت دوشیدن). پس باز همان مفهوم ابتدائیّت در این لغت هست. از لغت «فطرت» می‌گذریم.

فطرة، صبغة، حنیف

در قرآن سه لغت آمده است که این سه لغت [با توجه به] معنا و مفهومی که قرآن درباره دین دارد (فطرة اللّه الّتی فطر النّاس علیها) در مورد یک معنا به کار برده شده‌اند؛ یعنی مفهومهای مختلفی هستند که مصداق واحد دارند. یکی همین لغت «فطرة» است، دوم لغت «صبغة» و سوم لغت «حنیف»؛ یعنی در مورد دین، هم

→

احادیث است و کشتی بحار است؛ یعنی ایشان احادیث بحار مرحوم مجلسی را با لغات مشخّص کرده است و در واقع یک فهرستی است از احادیثی که در کتاب بحار مرحوم مجلسی است. ایشان در این کتاب اندکی از نهایه ابن اثیر تقلید کرده با این تفاوت که ابن اثیر بیشتر به لغت توجه داشته و ایشان بیشتر به احادیث.

۱. آنچه در نظرم است، در خراسان به آن «جیک» و در بعضی جاها به آن «آغوز» می‌گویند که همان شیر ابتدایی است که برای اوّلین بار از حیوانی که بچّه زاییده است گرفته می‌شود.

«فطرة اللّه» گفته شده است، هم «صبغة اللّه» و هم «للدّین حنیفا». حال راجع به «صبغة» و «حنیف» مقداری بحث می کنیم.

در قرآن آمده است: صِبْغَةَ اللّهِ وَ مَنْ احْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً[1]. این لغت نیز بر وزن «فعلة» است. «صبغة» از همان مادّه کلماتی مثل «صبغ» و «صبّاغ» است. «صبغ» یعنی رنگ کردن، «صبّاغ» یعنی رنگرز و «صبغة» یعنی نوع رنگ زدن، نوع رنگ کردن. (رنگ کردن به معنای رنگ زدن نه به معنای فریب دادن). «صبغة اللّه» یعنی نوع رنگی که خدا در متن تکوین زده است، یعنی رنگ خدایی. درباره دین آمده است که دین رنگ خدایی است، رنگی است که دست حق در متن تکوین و در متن خلقت، انسان را به آن رنگ، متلوّن کرده است. مفسّرین و از جمله راغب گفته‌اند که این تعبیر در قرآن اشاره است به عمل غسل تعمید که مسیحیان انجام می‌دادند[2]. مسیحیان به غسل تعمید معتقد بودند و هنوز هم این کار را می کنند. وقتی می‌خواهند کسی را مسیحی کنند، حتی بچّه‌ای را که در مسیحیّت متولّد شده است برای اینکه وارد دین مسیحیّت کنند، او را غسل می‌دهند و به این وسیله رنگ مسیحیّت به او می‌زنند و این شستشو کردن را یک نوع رنگ مسیحیّت زدن می‌دانند. قرآن می گوید رنگ، آن رنگی است که خدا در متن خلقت زده است.

در یک آیه می‌فرماید: ما کانَ ابْراهیمُ یَهودِیّاً وَ لا نَصْرانِیّاً وَ لکِنْ کانَ حَنیفاً مُسْلِماً[3]. قرآن می گوید بشر یک فطرت دارد که آن فطرت

---

۱. بقره/ ۱۳۸.

۲. می گویند چون در آب عمودیّه شستشو می‌دادند، آن را «تعمید» می گویند. در بعضی کلمات آمده که این آب رنگ خاصّی (مثل زرد) داشته است.

۳. آل عمران/ ۶۷.

دینی است و دین هم اسلام است و اسلام هم یک حقیقت است از آدم تا خاتم[1]. قرآن به «ادیان» قائل نیست، به «دین» قائل است و لهذا هیچوقت در قرآن و حدیث «دین» جمع بسته نشده است چون دین فطرت است، راه است، حقیقتی در سرشت انسان است. انسانها چند گونه آفریده نشده‌اند و همه پیغمبران که آمده‌اند تمام دستورهاشان دستورهایی بر اساس احیاء و بیدارکردن و پرورش دادن حسّ فطری است. آنچه آنها عرضه می‌دارند تقاضای همین فطرت انسانی است. فطرت انسانی که چند جور تقاضا ندارد و لهذا قرآن می‌فرماید آنچه که نوح پیغمبر (علیه السّلام) داشته است دین است و نامش اسلام، و آنچه که ابراهیم (علیه السّلام) داشته دین است و نامش اسلام، و آنچه موسی (علیه السّلام) و عیسی (علیه السّلام) و هر پیغمبر به حقّی داشته است دین است و نامش اسلام؛ این نامهایی که بعدها پیدا می‌شود انحراف از آن دین اصلی و از آن فطرت اصلی است، و لهذا می‌فرماید: مَا كانَ اِبْراهيمُ يَهودِيّاً وَ لا نَصْرانِيّاً وَ لكِنْ كانَ حَنيفاً مُسْلِماً. ابراهیم نه یهودی بود نه نصرانی، حنیف بود و مسلم. نمی‌خواهد بگوید ابراهیم مثل یکی از مسلمین زمان پیغمبر یعنی از امّت پیغمبر آخر الزمان بود؛ می‌فرماید یهودیّت انحرافی است از اسلام حقیقی، نصرانیّت هم انحرافی است از اسلام حقیقی و اسلام یک چیز بیشتر نیست. در آن آیه شریفه- که عرض کردم- می‌فرماید این رنگ زدنها چه اثری دارد؟! این غسل تعمیدها چه اثری دارد؟! مگر با غسل تعمید هم می‌شود کسی را که چیزی نیست

---

[1]. پرسیده‌اند که آیا شرایع هم فطری است یا فطری نیست؟ بعد خواهیم گفت که اینکه می‌گوییم دین فطری است چه چیز آن فطری است، آیا اصول معارفش فطری است یا احکامش هم فطری است؟ اینها جزئیّاتی است که بعدها باید وارد آن شویم.

آنچنانی کرد؟! رنگ زدن آن رنگ زدنی است که دست خلقت در متن آفرینش زده است. می‌خواهد بفرماید آنچه پیغمبر ما می‌گوید همان اسلام واقعی و همان فطرت واقعی است؛ فطرت واقعی یعنی رنگی که خدا در متن خلقت به روح و روان بشر زده است.

راغب می‌گوید: صبغة اللّه اشارة الی ما اوجده اللّه تعالی فی النّاس من العقل المتمیّز به عن البهائم کالفطرة. (البته او فطرت را منحصر به عقل دانسته است) و کانت النّصاری اذا ولد لهم ولد غمسوه فی الیوم السّابع فی ماء عمودیّة مسیحیها بچّه‌ای را که متولّد می‌شد، در روز هفتم در آب عمودیّه غسل تعمید می‌دادند. یزعمون انّ ذلک صبغة فکر می‌کردند که این رنگ مسیحیّت به او زدن است. فقال تعالی له ذلک: و من احسن من اللّه صبغة هیچ کس از خدا بهتر نمی‌تواند رنگ بزند؛ یعنی رنگ، رنگی است که خدا زده است.

در حدیث است: الدّین الحنیف و الفطرة و صبغة اللّه و التّعریف فی المیثاق[1]. دین حنیف یا دین فطری و یا صبغة اللّه همان است که خدا در میثاق- یعنی در پیمانی که خدا با روح بشر بسته است- بشر را با آن آشنا کرده است، که اشاره است به آن مطلبی که از آن تعبیر به «عالم ذر» می‌کنند که قهراً مسأله عالم ذر باید در اینجا مطرح شود که مفهوم و معنایش چیست؟ آیا واقعاً انسانها قبلًا در همین عالم مادّه و طبیعت به صورت حیوانات کوچکی بودند و بعد به چنین [صورتی در آمدند] یا یک معنای دقیق‌تری دارد؟ که حتماً معنای دقیق‌تری دارد.

---

[1]. بحار الانوار، چاپ جدید، ج ۳، باب ۱۱/ ص ۲۷۶، نقل از معانی الاخبار.

معنای «حنیف»

زرارهٔ از امام باقر (علیه السّلام) می‌پرسد: کلمه «حنفاء للّـه» یعنی چه؟ ما الحنیفیّهٔ؟ امام می‌فرماید: حنیفیّـت یعنـی فطـرت. بـاز ارجاع کرده‌اند به یک امر تکوینی و طبیعی.

شیخ صدوق در کتاب نفیس توحید مـی‌گویـد کـه زرارهٔ از امام باقر راجع به «حُنَفاءَ لِلّهِ غَیْرَ مُشْرِکینَ بِهِ»[1] و بعد، از «حنیفیّـت» سؤال کرد، امام فرمود: هی الفطرهٔ الّتی فطـر النّـاس علیهـا لا تبـدیل لخلق اللّه، قال: فطرهم اللّه علـی المعرفـهٔ خـدا مـردم را بـر معرفـت خودش مفطور کرده است. بعد امام به داستان ذر اشاره کرد و فرمود: پیغمبر هم فرمود: کلّ مولود یولد علی الفطرهٔ یعنی علی المعرفهٔ بـأنّ اللّه عزّ و جلّ خالقه یعنی در فطرت هر کسی این معرفت هست کـه خداوند، آفریننده اوست. همچنین در حدیث دیگر امـام بـاقر (علیـه السّلام) فرمود: عروهٔ اللّه الوثقی التّوحید، و الصّبغهٔ الاسلام.[2]

ابن اثیر در مادّه «حنف» همین معانی‌ای را که در احادیـث ما آمده است گفته است که معنای «حنفاء» این است کـه خداونـد، انسانها را از معاصی، پاک آفریده اسـت: «خلقـت عبـادی حنفـاء ای طاهری الأعضاء من المعاصی و قیل اراد انّه خلقهم حنفاء مؤمنین لمّا اخذ علیهم المیثاق الست بربّکم قالوا بلی، فلا یوجد احد إلّا و هو مقرّ بانّ له ربّا و ان اشرک به و اختلفوا فیه. و الحنفاء جمع حنیـف و هـو المائـل الـی الاسلام الثّابت علیه و الحنیف عند العرب من کان علی دین ابراهیم (علیه السّلام) و اصل الحنف المیل.»

---

۱. حج/ ۳۱.

۲. بحار، ج ۳/ ص ۲۷۹. و نیز حدیث اول در توحید، ص ۳۳۰.

خلاصه حرف او این می‌شود که حنیفیّت یعنی میل و گرایش به حقیقت.

پس اگر ما بخواهیم لغت «حنیف» را معنی کنیم معنایش چنین می‌شود: حق‌گرا؛ حقیقت گرا، و یا خداگرا، توحید گرا. در فطرت انسان حنیفیّت هست، یعنی در فطرت او حق گرایی و حقیقت گرایی هست. تا اینجا بحث درباره لغت «فطرت» بود برای اینکه ریشه‌هایش را در آیات و احادیث به دست بیاوریم و اجمالًا بدانیم که فطرت در احادیث و در آیات قرآنی یک ریشه‌ای دارد و یکی از اصول است؛ لذا لازم بود این مقدار عرض کنم.

طبیعت، غریزه، فطرت

۱. طبیعت

حال راجع به فطریّات انسان صحبت می‌کنیم. (فعلًا بحث دینی و مذهبی و قرآنی نمی‌کنیم). آیا انسان فطریّاتی دارد یا ندارد، و قهراً معنی فطریّات چیست؟

ما سه لغت داریم که خوب است این سه لغت از یکدیگر تمیز داده شوند و فرقشان بیان شود. یکی لغت «طبیعت» است. معمولًا در مورد بی‌جانها لغت «طبیعت» یا «طبع» به کار برده می‌شود- البتّه در مورد جاندارها هم به کار برده می‌شود؛ می‌خواهم بگویم در مورد بی‌جانها این لغت اختصاصاً به کار برده می‌شود- مثلًا ما می‌گوییم که طبع آب چنین است؛ وقتی می‌خواهیم خاصیّتی از خواصّ این موجود بی‌جان به نام «آب» را بیان کنیم می‌گوییم طبع آب چنین است، یا می‌گوییم طبیعت اکسیژن چنین است که قابل

احتراق است؛ طبیعت ئیدروژن و ازت چنین است؛ و برای اشـیاء بـه اعتبار خواصّ گوناگونی که دارند ویژگیهایی ذاتی قائـل مـی‌شـویم. اسم ویژگی ذاتی [شیء بی‌جان] را «طبیعت» می‌گذاریم. ایـن ناشـی از یک فکر فلسفی است که در همه افراد بشر هست؛ یعنی بشر ایـن طور فکر می‌کند که دو شیء متسـاوی از هـر جهـت، نمـی‌تواننـد خواصّ گوناگون داشته باشند. اگر خواص، گوناگون شد دلیل بر این است که تفاوتها و چندگونگیهایی بین این دو شـیء هسـت. چـون بشر اشیاء را از بعضی جهات متساوی می‌دیده، و مشـاهده مـی‌کـرده است که چند شیء در عین اینکه همه جسم و مادّه هستند خواصّشان گوناگون است- مثلًا[1] می‌دیده که آب یک جسم و یک مادّه اسـت، خاک هم یک جسم و یک مادّه است، ولی هر کدام از اینها خـواصّ مخصوص به خـود دارنـد کـه دیگـری نـدارد- ناچـار [ایـن طـور نتیجه‌گیری می‌کرده که] یک قوّه و نیرویی و یـک خصوصـیّتی در این جسم نهفته است که منشأ این خاصیّت مخصوص شـده و یـک خصوصیّت دیگری در دومی نهفته است که منشأ خواصّ مخصـوص به آن شده است، و آن خصوصیّتی که منشـأ اثـر خـاص مـی‌شـود اسمش «طبیعت» است. امروز هم ما این کلمه را در همین موارد بـه کار می‌بریم، مثلا می‌گوییم طبیعت گیلاس این است، یا طبیعت فلان درخت این است که در سرما طاقت دارد و در گرما از بین مـی‌رود، و طبیعت فلان درخت دیگر این است که در منطقه گرمسیر می‌تواند به حیاتش ادامه دهد، و غیره.

البتّه طبیعت را در غیر بی‌جان- یعنی در جاندارها مثل

---

۱. چون این فکر از قدیم بوده، مثال را هم از قدیم ذکر می‌کنیم.

گیاهان و حیوانات و انسان- هم به کار می‌بریم ولی در آن جنبه‌هایی که با بی‌جانها مشترکند؛ چون جاندارها آنچه را که بی‌جانها دارا هستند دارا می‌باشند ولی چیزهایی دارند که بی‌جانها ندارند.

۲. غریزه

لغت دوم ما لغت «غریزه» است که بیشتر در مورد حیوانات به کار برده می‌شود و کمتر در مورد انسان به کار می‌رود ولی در مورد جماد و نبات به هیچ وجه به کار برده نمی‌شود. هنوز ماهیّت غریزه روشن نیست؛ یعنی هنوز کسی نتوانسته است درست توضیح دهد که غریزه در حیوانات چیست، ولی این قدر [می‌دانیم] که حیوانات[1] از ویژگیهای مخصوص درونی‌ای برخوردار هستند که راهنمای زندگی آنهاست و یک حالت نیمه آگاهانه‌ای در حیوانات وجود دارد که به موجب این حالت مسیر را تشخیص می‌دهند و این حالت، اکتسابی هم نیست، یک حالت غیر اکتسابی و سرشتی است. مثلًا حتّی بچّه حیوانات راقی‌تر در همان ابتدای تولّد بدون آنکه آموزشی ببینند و تجربه‌ای بکنند به دنبال یک سلسله کارهایی که برایشان لازم است می‌روند. بچّه حیوان (مثل کره اسب) بر خلاف بچّه انسان که وقتی به دنیا می‌آید باید او را به پستان بیندازند (اگر چه بچه انسان هم یک مقدار لبهایش را کج و راست می‌کند و خیلی ضعیف نشان می‌دهد که در جستجوی چیزی است) همینقدر که از مادر متولّد

---

۱. غریزه در حیوانات پست‌تر و پایین‌تر (مثل حشرات) بیشتر از حیوانات راقی‌تر است.

می‌شود و از آن پرده نشیمن بیرون می‌آید فوراً تلاش می‌کند که از جا بلند بشود، چند بار زمین می‌خورد ولی بالاخره بلند می‌شود و بلافاصله بدون اینکه مادر، او را راهنمایی کند سرش را کج می‌کند و در زیر شکم مادر جستجو می‌کند. معلوم است که در جستجوی پستان مادر است، و در ظرف یکی دو دقیقه پستان مادر را پیدا می‌کند و شروع به مکیدن می‌کند. این [حالت] که کرّه اسب، بلند شده دنبال پستان مادر می‌رود و زود هم آن را پیدا می‌کند چیست؟ می‌گویند این غریزه حیوانی است. غرائز حیوانات بسیار مختلف است. مثلًا مورچه در گردآوری آذوقه غریزه خاصّی دارد:

مور گرد آورد به تابستان تا فراغت بود زمستانش

این حیوان یک وضع عجیبی دارد و حتّی برای گرد آوردن آذوقه‌های خودش کارهای خارق العاده‌ای می‌کند که معلوم نیست[1] از چه منبعی است و چه ریشه‌ای دارد. می‌گویند گندم را که جمع می‌کند متوجّه است که اگر گندم سالم باشد بعد می‌روید و به دردش نمی‌خورد، لذا گندم را از وسط می‌شکافد و آن را می‌میراند برای اینکه قابل روییدن نباشد، و بسیار کارهای عجیب دیگری که این حیوان می‌کند. اینها چیست؟ ما می‌گوییم اینها «غریزه» است. غریزه، کاری است نیمه آگاهانه که هم می‌توان گفت آگاهانه است و هم می‌توان گفت آگاهانه نیست؛ یک حالت خیلی مبهمی است.

همچو میل کودکان با مادران سرّ میل خود نداند در لبان

از یک طرف به دلیل اینکه میل است یک حالت آگاهانه است، [و از طرف دیگر یک حالت آگاهانه نیست.] «میل» یک حالت روانی‌ای است که انسان به خود میل یک نوع

---

۱. «معلوم نیست» یعنی نظریّات مختلف است.

آگاهی حضوری دارد ولی درباره آن کوچکترین آگاهی ندارد؛ یعنی به خود میل آگاهی حضوری دارد ولی دیگر علم به این علم خودش ندارد، سرّ این آگاهی خودش را نمی‌داند، همین قدر به طور اجمال و ابهام این میل در او پیدا می‌شود امّا خودش توجّه به این میل ندارد؛ آگاه به این میل است ولی توجّه ندارد، چون توجّه داشتن غیر از آگاه بودن و حاضر بودن یک چیز است.

در مورد حیوانات، لغت «غریزه» به کار برده می‌شود. من تا به حال ندیده‌ام که در مورد حیوانات- چه در اصطلاحات دینی و چه در اصطلاحات غیر دینی- لغت «فطرت» به کار برده شده باشد. حال اگر کسی هم به کار برده باشد گناهی مرتکب نشده است ولی من یادم نیست که در مورد حیوانات، آنجا که کلمه «غریزه» را باید به کار برد کلمه «فطرت» به کار برده شده باشد.

۳. فطرت

در مورد انسان لغت «فطرت» را به کار می‌بریم. «فطرت» مانند «طبیعت» و «غریزه»، یک امر تکوینی است، یعنی جزء سرشت انسان است (اگر می‌گویم تکوینی است می‌خواهم بگویم اکتسابی نیست)، امری است که از غریزه آگاهانه‌تر است. انسان آنچه را که می‌داند می‌تواند بداند که می‌داند؛ یعنی انسان یک سلسله فطریّات دارد و می‌داند که چنین فطریّاتی دارد.

آیا انسان فطریّاتی دارد؟

فرق دیگری که فطریّات با غریزه دارد این است که غریزه در حدود مسائل مادّی زندگی حیوان است و فطریّات انسان مربوط می‌شود به مسائلی که ما آنها را مسائل انسانی (مسائل ماوراء حیوانی) می‌نامیم. پس در حقیقت [بحث] فطرت این است که آیا این مسائلی که به عنوان مسائل خاصّ انسانی - یعنی ماوراء حیوانی - مطرح است و برای حیوان مطرح نیست همه اکتسابی است و ریشه‌ای در ساختمان انسان ندارد، یا اینکه نه، همه این مسائل ریشه‌ای در ساختمان انسان دارد و فطری انسان است؟ مثلًا مسأله‌ای است به نام «حقیقت خواهی» که خودش یک مطلبی است. مقصودم از حقیقت‌خواهی، این [حالتی] است که انسان می‌خواهد به واقعیّت مجهولاتی که در برابرش هست نائل شود و حقایق مجهولات را کشف کند. اوّلًا آیا انسان حقیقت خواه است یا خیر؟ ممکن است کسی منکر شود و بگوید اصلًا انسان حقیقت‌خواه نیست و اگر انسان حقیقت را می‌خواهد، برای منافع خودش می‌خواهد، که این بحث در باب علم هست (چون علم می‌خواهد حقیقت را برای انسان کشف کند) که آیا انسان برای علم ارزش ذاتی قائل است یا فقط ارزش ابزاری قائل است؟ بدون تردید علم وسیله‌ای برای انسان است: «توانا بود هر که دانا بود»، علم به انسان قدرت می‌دهد و وقتی که قدرت داد وسیله‌ای می‌شود که انسان با آن به زندگی خودش بهبود بخشد؛ ولی یک مسأله دیگر نیز هست: آیا علم برای انسان ارزش ذاتی هم دارد یا ندارد؟ اگر قائل شدیم که علم برای انسان در

حال حاضر ارزش ذاتی دارد، یعنی انسان امروز حقیقت خـواه اسـت [این سؤال مطرح می‌شود] که آیا این حقیقت‌خواهی را ضـرورتهای اجتماعی به انسان تلقین کرده یا جزء نهـاد انسـان اسـت و انسـان، حقیقت خواه آفریده شده است؟

مثال دیگر «خیر اخلاقی» است. ما عجالتاً امـروز مفـاهیم و معانی‌ای در میان خودمان داریم کـه اسـم آنهـا را «خیـر اخلاقـی» می‌گذاریم؛ یعنی از نظر اخلاقی اینها را «انسانیّت» و «نیک اخلاقی» و نقطه مقابلش را «شرّ اخلاقی» می‌نامیم. مثلًا «سپاسـگزاری» یعنـی چه؟ یعنی اگر کسی به انسان نیکی کرد انسـان در مقابـل او نیکـی کند و سپاسگزار باشد؛ در مقابل ناسپاسی اسـت. بـه عبـارت دیگـر سپاسگزاری یعنی «نیکی را نیکی پاسخ گفـتن». ایـن یـک مسـأله اخلاقی است. ما امروز بالاخره این را پذیرفتـه‌ایـم کـه «هَـلْ جَـزاءُ الاحْسانِ الَّا الاحْسانُ»[1]. این آیه که سؤال می‌کند می‌خواهد از فطرت انسان جواب بگیرد که این، امری فطری است [که پاداش احسان جز احسان نیست. می‌فرماید آیا] پـاداش احسـان غیـر از احسـان چیـز دیگری می‌تواند باشد؟ انسان می‌گوید خیر، جـزا و پـاداش احسـان، احسان است.

این حکم را انسان از کجا گرفته است؟ آیا یک امر تلقینـی است و ضرورتهای اجتماعی آن را به انسان تحمیـل کـرده اسـت؟ (قهراً در این صورت اگر شرایط اجتماعی تغییر کند این حکـم هـم عوض می‌شود و از بین می‌رود کـه همـان مفهـوم نسـبیّت اخـلاق می‌شود) یا اینکه این یک امری در نهاد انسان است؟

---

۱. الرحمن/ ۶۰

مسأله خود دین و پرستش از جمله اینهاست. آیا این حسّی که امروز به نام حسّ دینی به هر حال در انسانها وجود دارد امری است که از نهاد انسان سرچشمه می‌گیرد و یک تقاضایی در سرشت و باطن انسان است یا این هم یک امری است که مولود یک سلسله عوامل دیگر است (عواملی که ما بعد به طور مختصر درباره آنها سخن می‌گوییم)؟

پس بحث فطریّات انسان را این طور طرح می‌کنیم: یک سلسله مسائلی بوده و هست که امروز این مسائل را به نام «انسانیّت» مطرح می‌کنند. هیچ مکتبی نیست که منکر یک سلسله ارزشهای انسانی - به قول امروز - باشد[۱].

انسان یک وقت دنبال منافع و سود می‌رود. این یک امر منطقی به نظر می‌رسد؛ چون انسان به حسب غریزه، ادامه حیات و بقاء را دوست دارد و به هر چه که به ادامه حیات او کمک کند قهراً علاقمند است، و منطقی و طبیعی است که انسان دنبال سود برود.

یک چیزهای دیگری وجود دارد که با سود قابل انطباق نیست؛ یعنی مسأله، مسأله سود نیست، و با منطق سود جور در نمی‌آید. فرنگیها به غلط اسم این را valeur (ارزش) گذاشته‌اند. اصلًا خود این نامگذاری منشأ یک سلسله اشتباهات شده است[۲].

---

۱. این بحث «ارزش» هم از آن بحثهای بسیار جالب است که اگر فرصت کنیم آن را مطرح می‌کنیم.

۲. از آن جهت کلمه «ارزش» را به کار برده‌اند که در واقع خواسته‌اند بگویند اینها «واقعیّت» نیستند ولی انسان به حسب قرارداد به اینها اعتبار داده است؛ امری هم که ما به حسب قرارداد و اعتبار برایش ارزش قائل بشویم در واقع هیچ است. این مثل آن است که ما برای یک اسکناس هزار تومانی به حسب قرارداد ارزشی قائل ←

این چیزهایی که امروز آنها را «ارزشهای انسانی» می‌نامند چیست؟ آیا اینها ریشه‌ای در نهاد و سرشت انسان دارد، و اگر دارد آن چیست و برای چیست؟ چون این خودش خیلی مسأله مهمّی است، زیرا اگر چیزی در نهاد انسان باشد آن چیز از مسائل و واقعیّات دیگری حکایت می‌کند.

بدون شک تعلیمات اسلامی بر اساس قبول یک سلسله فطریّات است؛ یعنی همه آن چیزهایی که امروز مسائل انسانی و ماوراء حیوانی نامیده می‌شوند و اسم آنها را «ارزشهای انسانی» می‌گذاریم، از نظر معارف اسلامی ریشه‌ای در نهاد و سرشت انسان دارند؛ و بعد خواهیم گفت که اصالت انسان و انسانیّت واقعی انسان در گرو قبول فطریّات است. این، حرف مفت است که ما برای انسان فطریّات قائل نشویم یعنی ریشه‌ای در نهاد انسان برای اینها قائل نشویم و دم از «امانیزم» و اصالت انسان بزنیم.

پس بحث بعد ما درباره همین ارزشهای انسانی و معنای فطری بودن اینهاست و نتیجه‌ای که از اینها می‌گیریم، و بعد آن چیزهایی را که فطریّات انسان است بر می‌شماریم که این ارزشها چیست؛ آنگاه باید ببینیم که از متون اسلامی چه دلیلی بر فطری بودن اینها می‌توانیم به دست آوریم؟ آیا ما از قرآن و از متون اسلامی می‌توانیم دلیل بیاوریم که خیرهای اخلاقی هم یک سلسله اموری در سرشت انسان است؟ آیا از آیه کریمه «وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّیها فَاَلْهَمَها

←

هستیم که مثلاً اگر این اسکناس را بدهیم می‌توانیم یک تن گندم بگیریم. اگر این قرارداد و اعتبار را بگیرند این اسکناس با یک صفحه کاغذ فرقی ندارد، حال اسمش را هر چه می‌خواهند بگذارند.

فُجورَها وَ تَقْويها»[1] می‌توانیم برای یک سلسله فطریّات در باب مسائل اخلاقی استفاده کنیم؟ یا از همان آیه «هَلْ جَزاءُ الاحْسانِ الّا الاحْسانُ» [می‌توانیم چنین استفاده‌ای کنیم؟] معمولًا در جایی که قرآن سؤال می‌کند، پاسخ را از فطرت مردم می‌خواهد؛ می‌خواهد بگوید چیزهایی است که اینها در نهاد مردم هست و هر کسی اینها را می‌داند. در جلسات آینده در ضمن بحث، به برخی سؤالات پاسخ خواهیم گفت.

۱. شمس/ ۸.

فطریّات انسان

ابتدا به دو سؤال از سؤالات مطرح شده جواب می‌دهیم و بعد وارد بحث خودمان می‌شویم. یک سؤال این است که: آیا مسائلی که قرآن مجید از زبان نوع انسان بیان می‌کند فطری است یا خیر؟ مثلاً قرآن می‌فرماید: وَ یَقولُ الانْسانُ ءَاذا ما مِتُّ لَسَوْفَ اخْرَجُ حَیّاً[1]. آیا از اینجا دانسته نمی‌شود که اعتقاد به رستاخیز فطری نیست؟

این سؤال از نظر کلّی سؤال خوبی است یعنی سؤالی است که باید روی آن کار کرد و دید که آیا مجموع آنچه که قرآن از زبان نوع انسان نقل می‌کند مربوط به یک سلسله امور فطری انسان است یا نه؟ به هر حال این سؤال به صورت کلّی قابل بحث و قابل طرح است و باید مجموع آیاتی که در این زمینه هست جمع آوری بشود. ولی آنچه که راجع به خصوص آیه: «وَ یَقولُ الانْسانُ ءَاذا ما مِتُّ لَسَوْفَ اخْرَجُ حَیّاً»

---

۱. مریم/ ۶۶

می‌توان گفت این است که اوّلًا باید ببینیم این «وَ یَقولُ الانْسانُ» از زبان نوع است یا اشاره به یک انسان خاصّ است. الآن من حضور ذهن ندارم ولی احتمال دارد که شأن نزول آیه ناظر به یک جریان خاصّی باشد[1]؛ یعنی یک انسان خاصّی چنین حرفی زده است، قرآن با تعجّب و با انکار می‌فرماید ببینید این انسان دارد چنین حرفی می‌زند! اگر این طور باشد آن وقت از زبان نوع نیست، از زبان فرد است.

ثانیاً مسأله اینکه آیا اعتقاد به رستاخیز فطری هست یا فطری نیست، بستگی دارد به اینکه ما اعتقاد به رستاخیز را در چه شکلی طرح کنیم. یک وقت در آن شکل طرح می کنیم که خود قرآن در اکثر آیات طرح کرده است. معنی و مفهومی که قرآن به رستاخیز می‌دهد رجوع و بازگشت به پروردگار است: انّا لِلّهِ وَ انّا الَیْهِ راجِعونَ[2]. اگر به این معنی و مفهوم باشد، جواب این است: بله، اعتقاد به رستاخیز فطری است.

ولی اغلب، این امر را به یک صورت ناقص طرح می کنند که آن معنی و مفهوم واقعی خودش را ندارد. برخی این طور به نظرشان می‌رسد که همان طور که یک صنعتگر، یک چیزی را می‌سازد، بعد آن را خراب می کند و بار دوم همان را می‌خواهد بسازد [خداوند نیز چنین می کند.] کسی هم که [طبق آیه مذکور] چنین حرفی زده تصوّرش یکچنین چیزی بوده است، نه تصوّر به شکل واقعی که از معاد باید داشته باشد؛ شنیده بوده است که مردم در معاد بار دیگر زنده می‌شوند ولی این زنده شدن را یک نوع بازگشت به دنیا تلقّی می کرده است - که اکثر مردم این طور تلقّی می کنند - نه بازگشت به خدا. اگر تصوّر ما از معاد این باشد که نوعی بازگشت جدید به همین

---

۱. [صاحب مجمع البیان می‌نویسد: «نزل قوله و یقول الانسان ...» آیه مذکور در مورد ابیّ بن خلف جمحی و بنا بر قولی در مورد ولید بن مغیرهٔ نازل شده است.]

۲. بقره/ ۱۵۶.

دنیاست، قدر مسلّم اعتقاد به معاد یک امر فطری نیست؛ امّا اگر تصوّرمان از معاد این باشد که واقعیّت و حقیقتش بازگشت به خداست، آن وقت یک امری می‌شود مربوط به رابطه انسان و خدا، که این را می‌توانیم در محلّش بحث کنیم که این، امری فطری است.

آیا وجدان کردن دلیل فطری بودن است؟

سؤال دیگری مطرح شده است که:

آیا در اثبات وجود فطرت برای انسان، به همین اکتفا می‌کنیم که فطریّات را در خودمان می‌یابیم، و یا استدلال دیگری هست؟ چون در صورت اوّل، غرائز، هوسها و فطریّات کاملًا قابل تداخل‌اند و تکیه بر تفاوتهای اصطلاحی و لفظی، کافی نیست و خلاصه مرز دقیق‌تر «فطرت» و «غریزه» در انسان چیست؟ و آیا این مرزها قراردادی است (مثلًا تقسیمشان به خودآگاه و ناخودآگاه) یا واقعی؟

این در واقع دو سؤال در طول یکدیگر است. می‌گویند آیا برای اثبات فطری بودن یک امر به همین جهت اکتفا می‌کنیم که «ما آن امر را در خود می‌یابیم»؟ جواب این است که اوّلًا ما هنوز در مقام اثبات فطری بودن و یا علائم فطری بودن یک امر برنیامده‌ایم و بعد درباره آن صحبت می‌کنیم، ثانیاً فرضاً چنین چیزی باشد، این یک چیز عجیبی نیست که یک امری برای ما فطری باشد و دلیل ما بر فطری بودنش این باشد که خود فطری بودنش را در ضمیر خودمان می‌یابیم. این نظیر آن است که ما یک سلسله بدیهیّات اوّلیّه داریم، مثلًا می‌گوییم اینکه «کل از جزء بزرگتر است و محال است

که جزء برابر با کل یا بزرگتر از کلّ خودش باشد» بدیهی است؛ بعد کسی بگوید چه دلیلی بر بدیهی بودن این مطلب هست؟ خودش بدیهی است ولی این که بدیهی است آیا نظری است یا بدیهی؟ می‌گوییم این هم که بدیهی است، بدیهی است. اگر ما فرض کنیم که [بدیهی بودن آن] بدیهی نباشد و نظری باشد باید برایش دلیل بیاوریم، آن دلیل ما چگونه است؟ نظری است یا بدیهی؟ اگر فرض کنیم دلیل ما نظری باشد پس آن هم دلیل می‌خواهد. حال دلیل دلیل چطور؟ نظری است یا بدیهی؟ اگر در آخر به یک بدیهی رسیدیم که آن، بدیهی بودنش احتیاج به دلیل ندارد این می‌تواند درست باشد؛ امّا اگر به چنین بدیهی‌ای هرگز نرسیم پس هیچ بدیهی‌ای نداریم و هیچ نظری‌ای نداریم، یعنی وقتی هیچ بدیهی‌ای نداشته باشیم هیچ استدلالی نمی‌توانیم داشته باشیم، چون [در این صورت] استدلال ما بر یک امر نظری - یعنی بر یک امر مجهول - [مبتنی است.] اگر ما بخواهیم بر یک امر مجهول، از یک امر نظری (یعنی از یک امر مجهول دیگر) دلیل بیاوریم این کار مثل ضمّ صفر به صفر است که اثری ندارد.

پس تعجّبی ندارد که کسی بگوید که ما یک سلسله امور فطری داریم و فطری بودن آنها را در ضمیر خودمان وجدان می‌کنیم و هیچ نیازی به دلیل نداریم. در عرایض بعد درباره این مطلب توضیح بیشتر داده می‌شود.

در ادامه سؤال گفته‌اند که:

> در این صورت فرقی میان «غریزه» و «هوس» و مانند آن باقی نمی‌ماند.

اتّفاقاً آن بحثی که ما کردیم بحث لغوی بود یعنی بحث ما بر سر این بود که این لغت «فطرت» که در قرآن و بعد در اصطلاحات علما به کار برده شده در چه موردی به کار رفته است؟ ما ابایی نداریم که کسی بر روی همه این مسائل فطری اسم غریزه را بگذارد. مگر اسم غریزه را که رویش گذاشتند دیگر قضیّه حل شده است؟! بحث در ماهیّت آن امر غریزی و آن امر فطری است، حال شما می‌خواهید اسمش را «غریزه» بگذارید یا «فطرت». ما به لغت کاری نداریم[۱] که آیا لغت «فطرت» با لغت «غریزه» فرق دارد یا فرق ندارد؛ بحث در این است که آیا آنچه که به نام «انسانیّت» نامیده می‌شود و به عنوان ملاکهای انسانی شناخته می‌شود اکتسابی است یا غیر اکتسابی؟ آیا آن ملاکها از خارج بر انسان تحمیل شده است یا از ذات انسان می‌جوشد؟ بحث ما این است. وقتی می گوییم این ملاکها فطری است، یعنی از ذات انسان می‌جوشد و انسان موجودی است که بذر این ملاکها در عمق وجودش کاشته شده است و وجود دارد. حال شما می‌خواهید اسم این را هم غریزه بگذارید بگذارید؛ این، بحث لغوی می‌شود. ما فقط خواستیم بگوییم که معمولًا در این گونه موارد لغت «غریزه» را اطلاق نمی کنند. کسی هم بخواهد لغت «غریزه» را اطلاق کند بکند. معمولًا در مورد حیوانات «فطرت» نمی گویند، کسی بخواهد لغت «فطرت» را هم به کار ببرد به کار ببرد. پس بحث، بحث لغوی نیست.

امّا در آن جهت که گفته‌اند آنچه که در انسان هست

---

۱. البتّه «کاری نداریم» به این معنا که می‌خواهیم بگوییم لغت، تأثیری در مدّعای ما ندارد، ولی با لغت هم کار داریم.

آگاهانه است و در حیوان آگاهانه نیست، بحثی نیست که یکچنین تفاوتی هم در کار هست. پس این نباید برای ما منشأ ایراد و سؤال و اشکال شود. حال به ادامه بحث خودمان می‌پردازیم.

انسان ناشناخته‌ترین موجود

در میان موجودات جهان هیچ موجودی به اندازه انسان نیازمند به تفسیر نیست. گفتیم موضوعاتی که در فلسفه روی آنها بحث می‌شود- یعنی همه فلسفه‌های جهان در اطراف آنها بحث می‌کنند- خدا، جهان و انسان است. حال بعضی فلسفه‌ها بیشتر راجع به خدا بحث کرده‌اند، بعضی بیشتر راجع به جهان بحث کرده‌اند و بعضی بیشتر راجع به انسان.

انسان در میان اجزاء جهان چه امتیازی دارد که می‌گوییم «جهان» و «انسان». مگر انسان جزء جهان نیست؟ بله، انسان جزء جهان است ولی این جزء با همه جزءهای دیگر تفاوتهایی دارد- یا بگوییم پیچیدگیهایی دارد- که از همه اجزاء دیگر جهان بیشتر نیازمند به تفسیر و توجیه است. یک فلز هم یک شیء است. آهن و پولاد و طلا و نقره و گیاه هم از اجزاء جهان هستند ولی اینها این قدر نیازمند به تفسیر و توجیه نیستند که لازم باشد یک سلسله فرضیّات، نظریّات و طرحها برای شناخت آنها به کار برده شود. لهذا الآن هم مدّعی هستند که انسان ناشناخته‌ترین موجودات جهان است. کتابی است از الکسیس کارل به نام انسان موجود ناشناخته (الانسان ذلک المجهول). اسم خوبی است. تعجّب است که با اینکه انسان خودش عامل شناخت اشیاء دیگر است و اشیاء بسیار بسیار دور از خود را

شناخته است و احیاناً مدّعی است که مجهولی در مورد آنها ندارد، در مورد نزدیکترین موجودات به خودش- که خود همان عامل شناسایی یعنی انسان باشد- مجهولات زیادی دارد.

یکی از مجهولات در مورد انسان همین مسأله فطریّات[1] انسان است که در دو قسمت است: یکی در ناحیه شناختها، درکها، دریافتها، و دیگر در ناحیه خواستها و میلها.

فطریّات انسان در ناحیه شناختها

در ناحیه دریافتها و شناختها این مسأله هست که آیا انسان دارای یک سلسله معلومات فطری- یعنی معلومات غیر اکتسابی- هست یا خیر؟ ما الآن هزارها تصوّر و تصدیق در ذهن خودمان داریم که بدون شک اکثریّت قریب به اتّفاق اینها اکتسابی است.

از این آیه قرآن که در سوره مبارکه نحل است: **«وَ اللّٰهُ اخْرَجَكُمْ مِنْ بُطونِ امَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الابْصارَ وَ الافْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرونَ»**[2] بعضی خواسته‌اند استنباط کنند که همه معلومات انسان اکتسابی است و معلومات فطری در کار نیست. ظاهر آیه این است که وقتی خدا شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد هیچ چیز نمی‌دانستید، یعنی لوح ضمیر شما صاف و پاک بود و هیچ نقشی در آن نبود؛ چشم و گوش به شما داده شد- که مسلّماً به عنوان نمونه‌ای از حواسّ است و منحصر به چشم و گوش نیست- و دل به شما داده شد که مقصود مایه تفکّر است؛ یعنی در لوح ضمیر شما چیزی نوشته

---

۱. اگر هم دلتان می‌خواهد، مثل بعضی از روانشناسها کلمه «غرائز» را به کار ببرید.

۲. نحل / ۷۸.

نشده بود، با قلم حواس و با قلم دل و عقل است که روی این لوح صاف چیزهایی نوشته می‌شود. این یک نظریّه است.

نظریّه افلاطون

نظریّه دیگری است که از افلاطون است و عکس این نظریّه است. می‌گوید انسان وقتی که به این دنیا می‌آید همه چیز را می‌داند؛ چیزی که نداند وجود ندارد. روح انسان قبل از بدن در دنیای دیگری وجود داشته است. آن دنیا به قول او دنیای مثل است و روح انسان در دنیای مثل- که به عقیده او حقایق موجودات این عالم هستند- مثل را درک کرده و به حقایق اشیاء رسیده است، بعد که به بدن تعلّق می‌گیرد یک نوع حجاب میان او و معلومات او برقرار می‌شود و مثل آدمی می‌شود که یک چیزهایی می‌داند ولی موقّتاً فراموش کرده است. به عقیده او هر کسی که به دنیا می‌آید همه علوم (مثلًا ریاضیّات) را می‌داند. پس تعلیم و تعلّم چیست؟ می‌گوید تعلیم و تعلّم، تذکّر و یادآوری است، معلّم مذکّر است یعنی آنچه را که [متعلّم] در باطن می‌داند به او یادآوری می‌کند و او به یاد آنچه قبلًا می‌دانسته است می‌افتد. از این روست که «تعلیم» در مکتب او فقط تذکّر است و بس. این هم نظریّه دوم که درست نقطه مقابل نظریّه اوّل است.

نظریّه حکمای اسلامی

نظریّه سوم این است که انسان بعضی چیزها را بالفطره می‌داند که البتّه آنها کم هستند. اصول تفکّر انسانی که اصول

مشترک تفکّرات همه انسانهاست اصول فطری هستند و فروع و شاخه‌های تفکّرات، اکتسابی. ولی اینها هم که می‌گویند اصول تفکّرات، فطری هستند باز نه به آن مفهوم افلاطونی می‌گویند که روح انسان در دنیای دیگر اینها را یاد گرفته و اینجا فراموش کرده است، بلکه مقصود این است که انسان در این دنیا متوجّه اینها می‌شود ولی در دانستن اینها نیازمند به معلّم و نیازمند به صغری و کبری چیدن و ترتیب قیاس دادن یا تجربه کردن و امثال اینها نیست، یعنی ساختمان فکر انسان به گونه‌ای است که صرف اینکه این مسائل عرضه بشود کافی است برای اینکه انسان آنها را دریابد، احتیاج به استدلال و دلیل ندارد، نه اینکه انسان اینها را قبلًا می‌دانسته است. این، نظریّه دیگر است که معمولًا حکمای اسلامی همین نظریّه را دارند. ارسطو نیز همین نظریّه را- با اختلاف در بعضی خصوصیّات- داشته است.

در میان فلاسفه جدید نیز این اختلاف نظر وجود دارد. البته شاید کسی آن نظریّه افلاطونی را در دوره جدید معتقد نباشد ولی در دوره جدید هم بعضی از فیلسوفان، برخی از معلومات را برای انسان فطری و قبلی می‌دانند و بعضی دیگر را بعدی و تجربی. قهرمان این نظریّه، فیلسوف بسیار بزرگ معروف دنیا در قرون جدید یعنی کانت است که او معتقد است به یک سلسله معلومات قبلی و غیر حاصل از تجربه و حواس، یعنی معلوماتی که به عقیده او لازمه ساختمان ذهن است.

در میان فیلسوفان آلمان این فکر وجود داشته است، ولی اغلب فیلسوفان انگلیسی که بیشتر حسّی بوده‌اند (مثل جان لاک و هیوم) نظرشان عکس این است، می‌گویند هیچ معلومی در لوح ضمیر

انسان نیست و همه چیز را انسان از بیرون دریافت مـی‌کنـد و همـه چیز آموختنی است.

نکته‌ای که عرض کردم- که ما در اصول فلسـفه هـم آن را ذکر کرده‌ایم- بسیار بسیار دقیق است. فیلسوفان اسلامی قائل به ایـن هستند که اصول اوّلیّه تفکّر انسان آمـوختنی و اسـتدلالی نیسـت و بی‌نیاز از استدلال است ولی در عین حال این اصول را ذاتی نمی‌دانند آنچنان که افلاطون و یا کانـت ذاتـی مـی‌داننـد. حکمـای اسـلامی می‌گویند در ابتدا که انسان متولّد می‌شود، حتّی همان اصول تفکّر را هم ندارد، ولی اصول اوّلیّه تفکّر که بعد پیدا می‌شود، از راه تجربه پیدا نمی‌شود، از راه استدلال هم پیدا نمی‌شود، از راه معلّم هم پیدا نمی‌شود، بلکه همین قدر که انسان دو طرف قضـایا (موضـوع و محمـول) را تصوّر کند، ساختمان ذهن این طور است که بلافاصله به طـور جـزم حکم به رابطه میان موضوع و محمول می‌کند. مثلًا اگر بگوییم «کل از جزء بزرگتر است» افلاطون می‌گوید این را مانند همه مسائل دیگر از ازل روحها می‌دانسته‌اند؛ کانت می‌گوید در اینکه می‌گوییم «کـل از جزء بزرگتر است» یک سلسله عناصر ذهنی فطـری هسـت کـه در ساختمان آن دخالت دارد؛ یک مقدارش از بیرون گرفته شده و یک مقدارش از خود ذهن است؛ حکمای اسلامی می‌گویند نوزاد وقتی که به دنیا می‌آید هیچ چیز نمی‌داند، حتّی قضیّه مذکور را هم نمـی‌دانـد چون تصوّری از «کل» ندارد، تصوّری هم از «جزء» ندارد؛ ولی همین قدر که تصوّری از کل و تصوّری از جزء پیدا کرد و این دو را برابر هم گذاشت دیگر بدون نیاز به دلیل و معلّم و تجربه حکم می‌کند که «کل از جزء بزرگتر است».

پس دیدیم که در بخش دریافتها اختلاف نظرهایی تا این

حدود وجود دارد که آیا ما دریافتی که فطری باشد- یا به معنای افلاطونی و یا به معنای حکمای اسلامی- داریم یا نداریم؟ در این حدود محلّ بحث و سخن است.

نظر قرآن

امّا ببینیم نظر قرآن چیست. ما از یک طرف دیدیم که قرآن می‌فرماید: «وَ اللَّهُ اخْرَجَكُمْ مِنْ بُطون امَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْابْصارَ وَ الْافْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرونَ» وقتی نوزاد به دنیا می‌آید لوح ضمیرش از همه چیز صاف و پاک است؛ ولی در عین حال قرآن بعضی از مسائل را به شکلی طرح می‌کند که فهمیده می‌شود که [آن مسائل] بی‌نیاز از استدلال است. مثلًا خود مسأله توحید در قرآن چگونه مطرح شده و این آیات چگونه با یکدیگر جور در می‌آید؟ مسأله توحید در قرآن- که بعد آیاتش را می‌خوانیم- امری است فطری. پس این «لا تَعْلَمونَ شَيْئاً» و این مطلب که شما خدا را به نوعی در باطن و در ضمیر می‌شناسید چگونه با هم جمع می‌شوند؟ نه، اینها با یکدیگر قابل جمع‌اند.

باز از خصوصیّات قرآن است که دم از «تذکّر» می‌زند. خیلی عجیب است! در عین اینکه آن نظریّه افلاطونی به آن شدّت در قرآن رد شده است می‌بینیم قرآن به پیغمبر می‌فرماید: فَذَكِّرْ یادآوری کن انَّما انْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ[1] (آیات ذکر، که یکی و دو تا هم نیست). حتّی خود قرآن «ذکر» نام گرفته است. همچنین

---

۱. غاشیه/ ۲۱ و ۲۲.

به خود رسول اکرم کلمه «ذکر» اطلاق شده است: **قَدْ انْزَلَ اللّٰهُ الَیْکُمْ ذِکْراً، رَسولًا**[۱] ... پس [این آیات] نشان می‌دهد که در عین حال قرآن قائل به مسائلی است که برای آن مسائل، تذکّر و یادآوری کافی است و استدلال نمی‌خواهد. مثلًا در آیه «**هَلْ یَسْتَوِی الَّذینَ یَعْلَمونَ وَ الَّذینَ لا یَعْلَمونَ**»[۲] استفهام تقریری می‌کند[۳]. قرآن در این روش خود

۱. طلاق/ ۱۰.

۲. زمر/ ۹.

۳. این را در متد تعلیم و تربیت «روش سقراطی» می‌گویند. می‌گویند سقراط در تعلیمات خودش از همین روش استفاده می‌کرده است؛ وقتی می‌خواست مطلبی را به طرف ثابت کند از بدیهی‌ترین مسائل شروع می‌کرد و به صورت سؤال می‌گفت: آیا این مطلب این طور است یا آن طور؟ چون مسأله روشن بود او همان طرفی را که سقراط می‌خواست انتخاب می‌کرد. همینکه آن را به صفحه روشن ذهن طرف می‌آورد یک سؤال بالاتری مطرح می‌کرد. باز او همان طرفی را که سقراط می‌خواست انتخاب می‌کرد. بعد که این را هم در صفحه روشن ذهنش می‌آورد یک سؤال دیگر طرح می‌کرد و باز جواب می‌گرفت. این کار را ادامه می‌داد تا اینکه یکدفعه طرف مقابل متوجّه می‌شد که خودش به مدّعای سقراط اعتراف کرده بدون اینکه سقراط یک کلمه حرف زده باشد؛ یعنی از درون مخاطب جوابها را بیرون می‌کشید. چون استاد فن و یک روانشناس بسیار دقیق بود و روان و سیر ذهن و سیر فکر را خیلی خوب می‌شناخت از یک مقدّماتی شروع می‌کرد که بدون اینکه یک کلمه حرف زده باشد، ذهن مخاطب، خودش قدم به قدم پیش می‌آمد.

مادر سقراط ماما بوده است. خودش می‌گفته است من مانند مادرم ماماگری می‌کنم. ماما بچّه را به دنیا نمی‌آورد، طبیعت مادر است که بچّه را به دنیا می‌آورد. کار ماما فقط این است که مادر را راهنمایی می‌کند: اینطور بنشین، اینطور حرکت کن؛ او را کمک می‌دهد تا نوزاد از او متولّد شود. کار او این نیست که با دست خودش بچّه را بگیرد و بیرون بکشد؛ آن، کار ناقصی است؛ او باید صبر کند که به صورت خودکار بچّه متولّد شود. سقراط می‌گفت کار من همان ماماگری است، یعنی کاری می‌کنم که ذهن، فکر را تولید می‌کند همان طور که مادر بچّه را می‌زاید؛ من فقط ذهنها را کمک می‌کنم که فکرهای جدید را بزایند.

ـــ که یک روش خاصّی در قرآن است- مسائل را به صورت سؤال طرح می‌کند. وقتی می‌خواهد دعوت به ایمان و عمل صالح کند می‌فرماید: **امْ نَجْعَلُ الَّذینَ امَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدینَ فِی الْارْضِ امْ نَجْعَلُ الْمُتَّقینَ کَالْفُجّارِ**[1]. یعنی ما سؤال می‌کنیم شما خودتان جوابش را بدهید. در دنباله همین نوع آیات است: **انَّما یَتَذَکَّرُ اولُوا الْالْبابِ**[2]. صاحبان عقلها خودشان متذکّر می‌شوند.

پس فطریّاتی که قرآن قائل است از نوع فطریّات افلاطونی نیست که بچّه قبل از اینکه متولّد شود اینها را می‌دانسته و مجهّز به اینها به دنیا می‌آید، بلکه به معنای این است که استعداد اینها در هر کسی هست به طوری که همین قدر که بچّه به مرحله‌ای رسید که بتواند اینها را تصوّر کند تصدیق اینها برایش فطری است. پس آیه **«وَ اللّهُ اخْرَجَکُمْ مِنْ بُطونِ امَّهاتِکُمْ لا تَعْلَمونَ شَیْئاً وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْابْصارَ وَ الْافْئِدَةَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرونَ»** با این مسأله که توحید، فطری است و با این مسأله که قرآن بسیاری از مسائل را به عنوان (تذکّر) ذکر می‌کند منافات ندارد، چون «فطری است» به معنی این است که احتیاج به آموزش و استدلال ندارد، نه به این معنا که قبل از آمدن به این دنیا آنها را می‌دانسته تا در این صورت این دو آیه با یکدیگر منافات داشته باشند. این در باب فطریّات علمی .

---

۱. ص/ ۲۸.

۲. زمر/ ۹.

نظر منکرین و نتیجه آن

آنهایی که به طور کلّی منکر فطریّات هستند می‌گویند که فکر انسان یک سلسله اصول ثابت که لازمه طرز کار کردن عقل- نه لازمه ساختمان عقل آن طور که کانت می‌گوید- باشد ندارد.

مثلا در باب اصول فکر از جمله می‌گفتند «تناقض- یعنی جمع میان دو نقیض- محال است»، یعنی یک شیء محال است در آن واحد، در واقع و نفس الامر، هم باشد و هم نباشد، بدین معنی که یک فکر و نظریّه، محال است که در آن واحد، هم مطابق با واقع باشد و هم مطابق با واقع نباشد[۱]. یا می‌گفتند «دو شیء متساوی با شیء سوم خودشان با یکدیگر متساوی هستند»، «کل از جزء بزرگتر است»، «ترجّح بلا مرجّح محال است» و غیره. «ترجّح بلا مرجّح محال است» یعنی اینکه اگر دو امکان مخالف یکدیگر در برابر یک شیء وجود داشته باشند و نسبت این شیء با هر دو امکان متساوی باشد، چربیدن این شیء به یک طرف نیازمند به یک عامل خارجی است، اگر عامل خارجی دخالت نکند ترجیح پیدا کردن یک طرف بر طرف دیگر محال است.

در مقام مثال این طور می‌گوییم: فرض کنیم دو کفّه یک ترازوی بسیار دقیق و حسّاس به حال تعادل ایستاده‌اند[۲]. اگر هیچ

---

۱. البتّه راجع به این مسأله حرفهایی در فلسفه هگل و بعد در مارکسیسم آمده است که این حرفها به کلّی از موضوع بحث خارج است که اگر بخواهیم وارد اینها هم بشویم بحثها بسیار طولانی می‌شود.

۲. حال نگویید که در طبیعت نمی‌شود ترازو آنقدر حسّاس باشد و بالاخره ساخت بشر ←

عاملی دخالت نکند- حال آن عامل می‌خواهد حرکت هوا باشد و یا وزنه‌ای باشد که در یکی از کفّه‌ها می‌گذارند و یا ضربه‌ای باشد که به یکی از کفّه‌ها وارد می‌شود و یا نیروی مغناطیس باشد و یا اراده یک انسان قویّ الاراده که با اراده خودش می‌تواند در طبیعت اثر بگذارد و غیره[۱]- و در عین حال این کفّه بخواهد پایین یا بالا برود، عقل می‌گوید که این امر محال است.

از این نوع مثالها باز هم وجود دارد. مثلًا ممکن نیست یک شیء مکانی در آن واحد دو مکان را اشغال کند، و قهراً نقطه مقابلش هم هست، یعنی دو شیء مکانی در آن واحد نمی‌توانند یک مکان را اشغال کنند.

اینها چیزهایی است که نمی‌شود برای آنها دلیل آورد ولی نه به این معنا که اینها مجهولاتی است که نمی‌دانیم آیا چنین چیزی هست یا نه.

برای یک چیزهایی نمی‌شود دلیل آورد و ما هم نمی‌دانیم آن طور هست یا نه. مثلًا راجع به ابعاد عالم که آیا متناهی است یا نامتناهی، ممکن است کسی بگوید من نمی‌دانم متناهی است یا نامتناهی، چون نمی‌توان برای آن دلیل آورد. یا مثال معروفی که می‌زنند: اگر کسی بگوید همه اشیاء دارند به یک نسبت بزرگ می‌شوند، چنانچه دیگری در جواب او بگوید اگر من دارم بزرگ می‌شوم پس چطور قبلًا صد و هفتاد سانتیمتر بودم و حال که اندازه

→

است. فرض کنید مثلًا به اندازه یک میلیونیم گرم حسّاسیّت دارد. ما از مرز حساسیّت به این طرف حساب می‌کنیم.

۱. مثلًا از یکی چیزی کم می‌شود، یکی کهنه می‌شود و چیزی از آن می‌ریزد. اینها همه جزء عاملهاست، اشتباه نشود.

می‌گیرم مثلًا صد و هشتاد سانتیمتر نیستم؟ او می‌گوید متـر هـم بـه نسبت تو بزرگ شده است. این سخن را [که همـه اشـیاء بـه یـک نسبت دارند بزرگ می‌شوند] با دلیل نمی‌توان رد کرد.

همچنین اگر کسی عکس قضیّه را گفت، ادّعا کرد کـه همـه اشیاء به نسبت واحد دارند کوچک می‌شوند، این را نیز نه می‌شود نفـی کرد و نه اثبات، و برای انسان به صورت یک مجهول باقی می‌ماند.

امّا این سخن که «این جسم در آن واحد دو مکان را اشـغال کرده است» نمی‌شود برای [ردّ] آن دلیل آورد، نه اینکه به صـورت یک مجهول باقی مانده است. قطعاً چنین چیـزی دروغ اسـت، یعنـی محال است.

آنهایی که قائل به اصول تفکّـر فطـری هسـتند ناچـار ایـن اصول اصلی تفکّرات را لا یتغیّر و غیر قابل خطا و اشتباه مـی‌داننـد، می‌گویند اینجا که هستیم این اصل درست است و اگر ما را از اینجا به یک شرایط و محیط دیگر (مثلًا به یک کره دیگـر) ببرنـد، آنجـا هم مطلب همین طور است.

مطالب دیگری وجود دارد کـه اگـر چـه بـدیهی نیسـت و نزدیک به بدیهی است، امّا از همین قبیل اسـت، مثـل «۲×۲=۴». در دنیا «۲×۲=۴» است و در آخرت هم «۲×۲=۴» است. در این عصـر «۲×۲=۴» است و در وقتی هم که کره زمین ملتهب بوده «۲×۲=۴» بوده است. اگر میلیاردها سال دیگر هـم از عمـر عـالم بگـذرد بـاز «۲×۲=۴» است.

اگر ما به چنین اصول فطری برای تفکّر قائل شویم می‌توانیم برای فروع، ارزش قائل باشیم، چون فروع بر همین اصـول بنـا شـده است.

حال ممکن است کسی بگوید خود این اصول هم اکتسابی است به این معنا که یک عاملی سبب شده که [ما این اصول را بدیهی تلقّی کنیم] و وضع آن عامل اقتضا می‌کند که ما این طور فکر کنیم. ما مثل آینه‌ای هستیم که در مقابل صورتهایی قرار گرفته‌ایم، چون فعلًا در مقابل آن صورتها هستیم و همیشه هم در مقابل آن صورتها بوده‌ایم و اکنون آنها را می‌بینیم [این طور فکر می‌کنیم.] اگر آنها را از مقابل ما بردارند و چیز دیگری بگذارند عکس مطلب را می‌بینیم. الآن می‌گوییم کل از جزء بزرگتر است. این شرایط محیط است که اقتضا کرده این طور بگوییم، اگر محیط عوض شود ممکن است عکسش را فکر کنیم و بگوییم جزء از کلّش بزرگتر است (من فعلًا فقط می‌خواهم بگویم نتیجه چه می‌شود). اگر ما اصول فطری تفکّرات را منکر باشیم برای هیچ دریافتی و هیچ علمی، ارزشی باقی نمی‌ماند. تمام ریاضیّات بر اساس یک سلسله اصول متعارفه است. طبق نظر اینها خود این اصول متعارفه، اعتباری ندارد و مثلًا مربوط به ساختمان مخصوص مغز ماست. بنابر این اگر مغز ما را جور دیگری بسازند ما هم جور دیگری می‌گوییم. [این اصول] مربوط به این است که ما در زمین زندگی می‌کنیم، اگر در مرّیخ زندگی کنیم جور دیگری فکر می‌کنیم. قهراً طبق این نظر هیچ فلسفه‌ای اعتبار ندارد. پس ما این نتیجه را عجالتاً می‌گیریم، حال نمی‌خواهم این نتیجه را اثبات کنم.

آن کسانی که منکر اصول اوّلیّه فکر هستند قدر مسلّم نمی‌توانند یک «جهان بینی» داشته باشند؛ یک فلسفه‌ای داشته باشند که به طور جزم حکم کنند که ما جهان را شناختیم و مطلب همین است.

از قضا این جور هم هست، یعنی خودشان متوجّه نشدند. داستان اینها داستان آن آدمی است که بالای شاخه درختی نشسته بود و زیر پای خودش را ارّه می‌کرد و خودش متوجّه نبود که این کار سبب می‌شود خودش سقوط کند.

فلسفه‌های ماتریالیستی چاره‌ای ندارند جز اینکه حسّی محض باشند و اگر حسّی محض باشند چاره‌ای ندارند جز اینکه تمام اندیشه‌ها را محصول عوامل خاصّ بیرونی بدانند؛ و بنابر این برای تفکّر، اصول مسلّم و قطعی و اوّلیّه لا یتخلّف قائل نیستند؛ یعنی همه حرفها و همه شاخه‌ها که ما می‌گوییم، بر این پایه‌های بی‌اعتبار گذاشته شده است؛ پس خود این فلسفه هم که بر این پایه‌ها گذاشته شده اعتبار ندارد و هیچ فلسفه‌ای (به قول آنها) اعتبار ندارد و نتیجه این حرفها فلسفه شکّ است، نفی علم و نفی فلسفه است نه گرایش به یک ایسم خاص؛ شاید هر چه که می‌دانم همه ساخته‌ها و پرداخته‌های شرایط خاصّ محیط باشد.

پس تا اینجا بحث ما راجع به فطریّات در ناحیه دریافتها بود. آنچه که تاکنون نتیجه‌گیری کرده‌ایم این است که بعد از آنکه نظریّات را گفتیم و یک نظریّه را انتخاب کردیم که «اصول تفکّر، فطری است» و توضیح دادیم که این «فطری» که ما می‌گوییم غیر از فطری‌ای است که کانت یا افلاطون گفته‌اند (یعنی مادرزادی)، و فطری به معنی مادرزادی را نمی‌گوییم؛ رسیدیم به این نتیجه‌گیری که یگانه راه برای ارزش داشتن علم بشر، فکر بشر و فلسفه بشر، قبول کردن فطری بودن اصول اوّلیّه تفکّر است. با گرفتن این، برای ما جز شکّ مطلق چیزی باقی نمی‌ماند. پس فلسفه‌هایی که هم به فطری نبودن اصول اوّلیّه تفکّر قائل‌اند و هم می‌خواهند بگویند ما

به یک فلسفه- مثلًا ماتریالیسم دیالکتیک- قائل هستیم و جهان جز مادّه چیزی نیست، [باید به اینها گفت] خود همین نیز فکری است که هیچ اعتبار ندارد قطع نظر از ایرادهای دیگری که کسی بخواهد به محتوایش بگیرد؛ زیرا این مبنایی که برایش ساخته‌اید مبنا نیست؛ یعنی تو در حکم همان شخصی هستی که روی شاخه درخت نشسته و زیر پای خود را می‌برد. زیر پای خودت را قبلا بریده‌ای یا مشغول بریدنش هستی، دیگر نمی‌توانی آنجا بایستی، و خودت از آنجا سقوط کرده‌ای.

فطریّات در ناحیه خواستها

قسمت دوم، فطریّات در ناحیه خواستهاست. آیا انسان در ناحیه خواستهای خودش یک سلسله فطریّات دارد یا ندارد؟ قسمت اوّل، شناختها بود؛ این می‌شود خواستها. این قسمت را ابتدا من تقسیم می‌کنم به دو قسم. (به لفظش هم کار ندارم که اینجا «غریزه» باید گفت یا «فطرت» و یا چیز دیگر). خواستهای فطری یا غریزی انسان دو نوع است: جسمی و روحی. مقصود از خواست جسمی، تقاضایی است که صد در صد وابسته به جسم باشد، مثل غریزه گرسنگی یا خوردن، غذا خواستن، میل به غذا به دنبال گرسنگی. این یک امر بسیار مادّی و جسمانی است ولی غریزی است یعنی مربوط به ساختمان بدنی انسان و هر حیوانی است. انسان بعد از اینکه به اصطلاح قدما نیاز به «بدل ما یتحلّل» پیدا کرد- غذا هضم شد و احتیاج به غذای جدید پیدا شد- یک سلسله ترشّحات در معده او پیدا می‌شود، بعد اینها به صورت یک احساسی در شعور انسان

منعکس می‌شود و لو انسانی که اصلًا نداند معده دارد، مثل بچّه. بعد او برای اینکه این احساس خودش را خاموش کند شروع می‌کند به غذا خوردن، و وقتی غذا خورد دیگر احساس هم از بین می‌رود، بلکه یک حالت نفرتی هم پیدا می‌کند. و همین طور است غریزه جنسی. غریزه جنسی تا آنجا که به شهوت مربوط است[1] و تا آنجا که به هورمونهای بدنی و ترشّحات غدّه‌ها مربوط است، شک ندارد که یک امر غریزی است- خواه اسمش را «فطری» بگذارید و خواه نگذارید- یعنی امری است که اکتسابی نیست و به ساختمان انسان مربوط است. همچنین «خواب»- ماهیّت خواب هر چه می‌خواهد باشد، خستگی سلّولها یا مسموم شدن سلّولها در اثر کار زیاد، و یا مصرف شدن انرژی که باز بدن باید انرژی بگیرد، هر چه هست، بالاخره- مربوط به ساختمان جسمانی انسان است. اینها را معمولًا می‌گویند «امور غریزی».

ما فعلًا به این امور غریزی یا فطری جسمانی کاری نداریم. اینها از بحث ما خارج است. یک سلسله غرایز یا فطریّات است در ناحیه خواستها و میلها که حتّی روانشناسی هم اینها را «امور روحی» می‌نامد و لذّات ناشی از اینها را نیز «لذّات روحی» می‌نامد، مثل میل به فرزند داشتن. میل به فرزند داشتن غیر از غریزه جنسی است که مربوط به ارضاء شهوت است. غیر از این، هر کسی مایل است فرزند داشته باشد، و لذّتی که انسان از داشتن فرزند می‌برد یک لذّتی است که شبیه این لذّتها نیست، یعنی لذّت جسمانی نیست و به هیچ

---

[1] چون اینکه مسأله عشق با مسأله شهوت آیا یکی است یا دو تا، حتی در رابطه دو انسان با یکدیگر آیا عشق از مقوله شهوت است یا نه، در آن بحث است؛ ما فعلًا مخلوط نمی‌کنیم.

عضوی وابسته نمی‌باشد. حال فرقی هم که خود روانشناسها میان لذّات روحی و لذّات جسمی گذاشته‌اند به جای خود؛ از بحث ما خارج می‌شود.

برتری طلبی، تفوّق خواهی و قدرت طلبی نیز در انسان یک عطش روحی است. انسان هر مقدار قدرت داشته باشد باز می‌خواهد قدرت بیشتری داشته باشد و این امر حتّی لانهایی هم هست. سعدی می‌گوید:

نیم نانی گر خورد مرد خدای بذل درویشان کند نیم دگر
هفت اقلیم ار بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر

هر انسانی اگر بیفتد در مسیر قدرت طلبی و برتری طلبی و بسط سلطه خود، این امر نهایت ندارد. اگر تمام زمین هم تحت قدرت و تسلّطش در آید باز اگر بشنود که در یک کره دیگر نیز انسانهایی هستند و تمدّنهایی هست و سلطه‌ای هست، در فکر این است که به آنجا لشکرکشی کند و برود آنجا را هم بگیرد. [همین طور است] حقیقت خواهی، حقیقت جویی، مسأله علم، دانایی و کشف حقایق، هنر و زیبایی، خلّاقیّت و فنّانیّت و ابداع و آفرینندگی، و از همه بالاتر آنچه که ما آن را «عشق و پرستش» می‌نامیم. اصلًا پرستش، آن پرستشی است که در زمینه عشق پیدا می‌شود. پرستشهایی که از راه طمع یا ترس است می‌دانیم که از نظر اسلامی هم ارزش زیادی ندارد، یعنی ارزش مقدّماتی است و برای این است که بعد انسان به مرحله بالاتر برسد؛ مثل این است که انسان، بچّه کوچک را با تهدید یا تطمیع به مدرسه می‌فرستد ولی نه از باب اینکه واقعاً مدرسه رفتن امری است که قابل خرید و فروش است و باید مزدی به او

داد؛ واقعاً این جور نیست، آن، ارزش ذاتی دارد ولی از باب اینکه او بچّه است و هنوز عقل و شعورش نمی‌رسد باید با نخودچی کشمش یا خریدن سه چرخه او را به مدرسه فرستاد.

اینها یک سلسله خواستهاست که اینها را باز مورد بحث قرار می‌دهیم که آیا این خواستها فطری است یا فطری نیست. با انکار دریافتهای فطری در ناحیه علم و ادراک، ما به آن درّه هولناک رسیدیم: درّه هولناک شکّ مطلق، آن هم شکّی که ما را به سوفسطایی‌گری، نفی علم و نفی درک حقیقت به طور کلّی می‌کشاند. حال بیاییم ببینیم که در میان خواستها آیا خواستهای فطری داریم یا نداریم؟ آنجا هم همین طور بحث می‌کنیم. قبل از اینکه اثبات کنیم که خواستهای فطری داریم یا نداریم، می‌خواهیم ببینیم اگر چنین خواستهایی داشته باشیم به کجا خواهیم رسید و چه در دست ما خواهد بود، و اگر نداشته باشیم چه برایمان باقی می‌ماند؟ آیا همین طور که در ناحیه علم و دریافت، عدّه‌ای اصول اوّلیّه تفکّر را انکار کردند و در عین حال بی‌جهت چسبیده‌اند به شاخه، در اینجا هم با انکار این فطریّات و این اصالتها باز ما می‌رسیم به افرادی که می‌بینیم بن را قطع کرده و روی شاخه نشسته‌اند، محکم هم چسبیده‌اند و نمی‌دانند که خودشان ریشه‌اش را قطع کرده‌اند، یا نه؟ آنگاه می‌رویم به مرحله بعد، یعنی مقام اثبات.

حال ممکن است کسی بگوید من به فطریّات در باب علم قائل نیستم، من همان سوفسطایی و همان شکّاک مطلق‌ام، و نیز بگوید من به فطریّات در باب خواستها قائل نیستم، اصلًا به انسانیّت هم هیچ اعتقاد ندارم، و به عبارت دیگر به ما بگوید شما دارید از آنچه که منطقیّین «جدل» می‌نامند استفاده می‌کنید، یعنی همان

اموری را که‌خودشان (طرفهای مقابل) قبول دارند علیه آنها بــه کــار می‌برید. ما اصلًا آنچه را که آنها قبول دارند قبول نــداریم؛ آیــا شــما مستقلًا می‌توانید اینها را برای ما اثبات کنید یا نه؟ عرض می‌کنیم بله می‌توانیم اثبات کنیم، تا بعد برسیم به مطالب دیگر.

گرایشهای مقدس

دو سؤال اینجا رسیده است. چون هر دو سؤال جزء بحثهای ما هست ناچاریم که فعلًا وقت خودمان را صرف جواب اینها نکنیم. همین قدر خواستم اجمالًا عرض کنم که چنین سؤالاتی هست. یکی در واقع در معنی فطری بودن جستجوی از خداست که ضمناً مطلبی را از کتابی به نام خدا از دیدگاه قرآن[1] نقل کرده‌اند که انسانها پدیده‌های طبیعی را که می‌دیدند در جستجوی علّت آنها بودند و هر علّتی را که به دست می‌آوردند به نوبه خود به دنبال علّت دیگری برای آن بودند و همین امر بالاخره بشر را رسانده است به این که پس این سلسله علّتها باید در جایی منتهی بشود، چون اگر بنا بشود که هر پدیده‌ای خودش معلول پدیده دیگری باشد که آن پدیده دیگر مانند خود این هست، به اصطلاح همان فکر ارتکازی امتناع تسلسل [پیش می‌آید،] پس در نهایت امر فکرشان به اینجا منتهی شده است که باید

---

۱. [نوشته شهید مظلوم دکتر بهشتی.]

یک نقطه مرکزی وجود داشته باشد که آن، علّت العلل باشد و همه علّتها از آنجا پیدا شده باشد. این را از آنجا نقل کرده‌اند و بعد نوشته‌اند که:

بنابراین در اینجا دیدیم که پدیده‌های خارجی، انسانها را به جستجوی مبدأ اوّلیّه سوق دادند. اگر می‌گوییم که جستجوی خدا و به قول شما- در جلد پنجم اصول فلسفه- بحث از خدا فطری است پس دخالت پدیده‌های خارجی را در سوق دادن انسان به بحث از خدا چگونه توجیه می‌کنیم؟ به عبارت دیگر آیا ما خود اعتراف نمی‌کنیم که پدیده‌های خارجی، انسان را به بحث از خدا متوجّه می‌نمایند و نه عاملی در وجود انسان؟

خیال می‌کنم که اگر همان اصول فلسفه را به دقّت مطالعه کرده باشید جواب این سؤال در آنجا هست. آن طور که اجمالا یادم هست، یک بیان که در آنجا کرده‌ایم از راه علّیّت عامّه است، یعنی این که بشر در جستجوی خدا برآمده است به علّت همین بوده است که «اصل علّیّت» بر روحش حاکم بوده، یعنی در جستجوی علّتها بوده است، و همین جستجوی از علّتها او را به علّت العلل رسانده است. این عین این مطلب است که «عامل» در وجود انسان است، یعنی اگر در انسان این انگیزه نبود که علّتها را کشف کند و به سرچشمه علّتها برسد، پدیده‌های خارجی را که می‌دید همین جور بی‌تفاوت از کنار آنها می‌گذشت. بحث این است که وقتی انسان پدیده خارجی را می‌بیند، آنچه او را وادار می‌کند به جستجوی علّت آن بپردازد چیست؟ آن پدیده خارجی که خودش را بر انسان عرضه می‌دارد، بر

حیوان هم عرضه می‌دارد، یعنی آنچه که انسان می‌بیند حیوان هم می‌بیند، ولی آن چیزی که بعد از دیدن این پدیده‌های خارجی، انسان را وادار می‌کند که در جستجوی علّتها برآید این است که چنین حسّی در انسان هست که هر پدیده‌ای نیازمند به علّت است و قهراً آن علّت هم اگر مانند این پدیده خود پدیده‌ای باشد و نیازمند به علّت، این فکر برای بشر پیدا می‌شود که آیا همه علّتها یک سرچشمه دارد، سرچشمه‌ای که آن، علّتی باشد که خود پدیده نباشد؟ و این عین معنی فطری بودن است؛ نه تنها با این مطلب منافات ندارد بلکه آن را تأیید می‌کند. حال تفصیلش باشد تا ما بعد بحث کنیم.

سؤال دوم راجع به علائم فطری بودن است. قبلًا هم عرض کردیم که این، بحثی است که ما در آینده داریم که علائم فطری بودن یک خصلت چیست؟ ما از کجا بفهمیم که فلان صفت، فلان خصلت در بشر، فطری بشر است یا معلول یک سلسله عوامل خارجی - عوامل اجتماعی یا عوامل فردی - است؟

می‌پردازیم به ادامه بحث. گفتیم آنچه مسلّم است و جای هیچ شک و بحثی در آن نیست این است که انسان با همه موجودات دیگری که ما می‌شناسیم این تفاوتها را دارد[1]: یکی اینکه موجودی است که جهان خارج را درک می‌کند، به عبارت دیگر درباره جهان خارج می‌اندیشد، به تعبیر دیگر موجودی است که فکر می‌کند، و به تعبیر امروزی موجودی است آگاه، هم از خود آگاه است و هم از جهان آگاه است. انسان به حکم این خصلت خودش، یک سلسله دریافتها از جهان خارج دارد که ما از آنها تعبیر به «ادراک»

---

۱. نمی‌خواهیم سایر تفاوتها را نفی کرده باشیم.

می‌کنیم، و چه کلمه خوبی هم از قدیم انتخاب شده است، چون «ادراک» یعنی دریافتن و رسیدن. فلاسفه هم روی ریشه لغوی این کلمه تکیه کرده‌اند. در زبان عربی اگر کسی در جستجوی چیزی باشد و به آن برسد می‌گویند «ادرکه»؛ مثلًا اگر انسانی، انسانی را تعقیب کند، او فرار می‌کند، این هم به دنبالش می‌دود، یک وقت به او می‌رسد و یک وقت به او نمی‌رسد؛ اگر به او برسد می‌گویند: «ادرکه».

دریافت انسان جهان خارج را، نوعی اتّصال و ارتباط است میان انسان و جهان خارج که گویی انسان تا وقتی که جاهل است، میان او و جهان، پرده و مانعی است، همین قدر که به جهان عالم می‌شود، به جهان می‌رسد؛ نوعی رسیدن است.

بدون شک در این جهت نه جمادات، نه نباتات و نه حیوانات با انسان شریک نیستند. حیوانات یک نوع آگاهی مبهمی از جهان خارج دارند ولی آن آگاهی قدر مسلّم این است که در سطح آگاهی انسان نیست. لا اقل آنها فکر نمی‌کنند، چون فکر کردن یعنی یک موجود با سرمایه‌های دریافتی‌ای که دارد به یک سرمایه جدید دست یابد، یعنی از آنچه که می‌داند چیزی را که نمی‌داند کشف کند. شما وقتی که می‌نشینید به فکر کردن درباره موضوعی، وقتی که مشکلی دارید، بعد می‌نشینید فکر می‌کنید و راه حلّی کشف می‌کنید؛ این «فکر کردن» چه عملی است؟ عمل این است که با نوعی برقرار کردن رابطه میان معلوماتی که دارید مجهولی را تبدیل به معلوم می‌کنید، یعنی یک راه حلّ جدید کشف می‌کنید، درست مثل حالت توالد و تناسل در عالم مادّه و در عالم جسم که دو موجود- مذکّر و مؤنّث- با یکدیگر ازدواج می‌کنند و از ازدواج آنها مولود جدیدی به وجود می‌آید. انسان هنگامی که فکر می‌کند، آن سرمایه‌ها را با

همدیگر جفت و جور می‌کند، از جفت و جور کـردن آنهـا پلـی و ارتباطی برقرار می‌کند و در نتیجـه، فکـر جدیـد و راه حـلّ جدیـد برایش پیدا می‌شود. حیوان اینها را ندارد، حیوان فقط حس مـی‌کنـد، همین مشاهده سطحی، مثلًا رنگها را که ما می‌بینیم آنها هم می‌بیننـد، حرارت را که ما احساس می‌کنیم آنها هم احساس می‌کننـد؛ از ایـن بیشتر نیست؛ ولی فکر کردن از مختصّات انسان است.

امتیازات انسان

مسأله دوم در مورد امتیاز انسان از غیر انسـان یـک سلسـله گرایشهای خاص در انسان است که این گرایشها را از یـک طـرف می‌توان «گرایشـهای مقـدّس» نامیـد و از طـرف دیگـر مـی‌تـوان گرایشهایی دانست نه بر اساس خود محوری، یعنی انسان یک سلسـله گرایشها دارد که این گرایشها از «خود محوری» بیرون است. «خود محوری» یعنی چه؟ یعنی گرایشهایی که در نهایت امر، خود فـردی باشد. این در حیوان هم هست، در انسان عادی هم هست. حیوان هـم گرایش به تغذیه دارد ولی این گرایش به تغذیه گـرایش بـه سـوی خود اوست، یعنی گرایش دارد به جذب غذا برای خـود. انسـان هـم البتّه یک سلسله گرایشهای بر اساس خود محوری دارد، چون انسـان در عین اینکه انسان است حیوان است، بلکه اوّل حیـوان اسـت بعـد انسان است. اینگونه گرایشها در انسان هم هست.

حال مسأله این است که انسان یک سلسله گرایشهای دیگری دارد که این گرایشها اوّلًا بر اساس خود محوری نیست و ثانیاً انسـان در وجدان خود برای این گرایشها یـک نـوع قداسـت قائـل اسـت،

یعنی برای اینها یک برتری و سطح عالی قائل است که هر انسانی به هر میزانی که از این گرایشها [بیشتر] برخوردار باشد او را انسان متعالی‌تر تلقّی می‌کند. گرایشهای حیوان یا خود محوری محض است مثل گرایش به خواب و خوراک و امثال اینها، و یا اگر «غیر محوری» هست در حدود بقای نوع است، یعنی در حدود توالد و تناسل - آن هم در حدود غریزه - است (بار دیگر می‌رسیم به تعریف غریزه)، یعنی در حدود یک عمل آگاهانه و آزادانه و انتخاب شده است. این خیلی محسوس و مشاهد است. مثلًا ما اسب را در نظر می‌گیریم. اسب بچّه‌اش که متولّد می‌شود - هر چه هم که نزدیکتر به تولّد باشد بیشتر - یک گرایش شدیدی به آن بچّه دارد که خدا می‌داند. وقتی که این بچّه هست و این اسب را سوار می‌شوید این حیوان نمی‌خواهد حرکت کند، نگران بچّه‌اش است، دائماً رویش را بر می‌گرداند به طرف او، و اگر دو قدم او را دور کنیم می‌دود دنبالش. تا تدریجاً این بچّه بزرگ می‌شود. هر اندازه این بچّه بزرگ می‌شود از گرایش این حیوان به او کاسته می‌شود. بعد که او به صورت یک جوان در می‌آید [هیچ گرایشی به او ندارد.] اسبی که مثلًا هفت سال داشته باشد و یک کرّه مثلًا دو ساله داشته باشد[۱] باید وقتی به جوانش نگاه می‌کند لذّت ببرد، در حالی که اصلًا به او گرایش ندارد و اگر بیاید جلو به او لگد می‌زند و طردش می‌کند، چرا؟ زیرا این غریزه فقط در حدّ حمایت آن بچّه بوده، فقط برای این بوده که این نسل ادامه پیدا کند و بیش از این چیزی نبوده است. اکنون که او روی پای

۱. من نمی‌دانم اسبها و مردهای زمان فردوسی چگونه بوده‌اند که گفته است: «سه پنج ساله اسب و سه ده ساله مرد». حالا که مردهای سه ده ساله‌اش پیرند، اسبهای سه پنج ساله‌اش که دیگر اصلًا چنین اسبی وجود ندارد!

خودش ایستاده و شده مثل مادر، در نظر او با یک بیگانه هیچ فرق نمی‌کند.

حیواناتی هم که اجتماعی زندگی می‌کنند باز عملشان عمل انتخابی نیست، بلکه عمل انتصابی است، یعنی از ناحیه طبیعت برای این کار انتخاب شده‌اند و کارشان را به صورت جبری یعنی به صورت لا یتخلّف که امکان تخلّف نیست انجام می‌دهند. مثلًا زنبور عسل یا بعضی از مورچه‌ها (موریانه‌ها) حیوانهای اجتماعی هستند، همچنین آهوها تا حدّ زیادی حیوانهای اجتماعی هستند؛ ولی اینها هم این عملشان یک نوع عمل غریزی است، یعنی یک نوع عمل خود به خودی و نیمه آگاهانه است و نه انتخابی، بلکه از اوّل از ناحیه طبیعت تعیین شده‌اند و نمی‌توانند از آنچه که هستند تخلّف کنند. این است گرایشهای حیوان.

ولی انسان گرایشهایی دارد که آن گرایشها اوّلًا با «خود محوری» قابل توجیه نیست - و اگر توجیهاتی کرده‌اند این توجیهات همه محلّ بحث و قابل ایراد و اشکال است - و ثانیاً شکل انتخابی و آگاهانه دارد، و به هر حال اینها اموری است که ملاک و معیار انسانیّت شناخته می‌شود. اگر تمام مکتبهای جهان از «انسانیّت» دم می‌زنند، «انسانیّت» یعنی همین گرایشها و همین امور، یعنی غیر از اینها چیزی نیست. امروز هم تمام مکتبهای دنیا اعمّ از مکتبهای الهی، مادّی و شکّاک - هر چه بگویید - بالاخره مسائلی را در مورد انسان مطرح می‌کنند که این مسائل، مسائل ما فوق حیوانی تلقّی می‌شوند. ما ابتدا باید این مسائل را مطرح کنیم، بعد ببینیم آیا اینها برای انسان فطری هستند یا فطری نیستند، اگر فطری نباشند چه باید نتیجه بگیریم و اگر فطری باشند چگونه نتیجه

بگیریم، و بعد برویم دنبال دلیل بر فطری بودن یا نبودن اینها.

فطریّات احساسی

۱. حقیقت جویی

این گرایشها- که گفتیم احیاناً «مقدّسات» هم نامیده می‌شوند- اجمالًا پنج مقوله هستند، یا لا اقل ما فعلًا پنج مقوله از اینها را می‌شناسیم. یکی از آنها مقوله «حقیقت» است. مقوله حقیقت را ما می‌توانیم مقوله «دانایی» یا مقوله «دریافت واقعیّت جهان» هم بنامیم. مقصود این است که در انسان چنین گرایشی وجود دارد؛ گرایش به کشف واقعیّتها آنچنان که هستند؛ درک حقایق اشیاء کما هی علیها؛ اینکه انسان می‌خواهد جهان را، هستی را، اشیاء را آنچنان که هستند دریافت کند. از دعاهای منسوب به پیغمبر اکرم است که می‌فرموده است:

اللّهمّ ارنی الاشیاء کما هی[۱].

اساساً آن چیزی که به نام «حکمت» و «فلسفه» نامیده می‌شود هدفش همین است. اصلًا اگر بشر دنبال فلسفه رفته است برای همین حس بوده است که می‌خواسته حقیقت را و حقایق اشیاء را درک کند. ما نام این حس را می‌توانیم «حسّ فلسفی» هم بگذاریم. می‌خواهید بگویید «حقیقت جویی»، می‌خواهید بگویید «مقوله حقیقت»، «مقوله فلسفی» یا «مقوله دانایی». جمله‌ای هست- که من دیدم قدیم‌ترین کسی که این تعبیر را به کار برده است بو علی سینا بوده و دیگر من اطلاع ندارم که قبل از او هم چنین

۱. غوالی اللئالی، ج ۴/ ص ۱۳۲.

تعبیری بوده است یا نه؛ بعدها شیخ اشراق و دیگران نیز این تعبیر را به کار برده‌اند- در مورد غایت و هدف فلسفه، یا تعریف فلسفه به حسب غایت و نتیجه‌اش؛ می‌گوید: «صیرورة الانسان عالما عقلیّا مضاهیا للعالم العینیّ» یعنی نتیجه نهایی فیلسوف شدن این است که انسان، جهانی عقلانی بشود شبیه جهان عینی؛ یعنی این جهان عینی را دریافت کند آنچنان که هست، بعد خودش بشود یک جهانی، ولی آن جهان بیرون، جهان عینی است، این همان جهان باشد ولی صورت عقلی همان جهان. این مسأله حقیقت یا حقیقت جویی، از نظر فیلسوفان همان کمال نظری انسان است، و انسان بالجبلّه و بالفطره می‌خواهد کمال نظری پیدا کند یعنی حقایق جهان را درک کند. چنین گرایشی در انسان برای رسیدن به حقایق جهان وجود دارد.

در روانشناسی هم می‌بینید که این حس را به نام «حسّ حقیقت جویی» یا «حسّ کاوش» مطرح می کنند. وقتی مسأله را در یک سطح گسترده طرح می‌کنند اسمش را می‌گذارند «حسّ کاوش» و می‌گویند این همان چیزی است که حتّی در کودک هم وجود دارد؛ در کودک بین دو سالگی و سه سالگی- به تفاوت میان کودکان- این حس پیدا می‌شود، حس سؤال که بچّه به سنّ سه سالگی که می‌رسد دائماً می‌پرسد. در تعلیم و تربیت نیز به پدر و مادرها توصیه می‌کنند که [تا حدّ ممکن پاسخ کودکان خود را بدهند و آنها را طرد نکنند.] پدر و مادرهای نادان و خالی از توجّه، وقتی می‌بینند بچّه سه چهار ساله‌شان دائماً سؤال می‌کند، این را فضولی تلقّی می‌کنند، می‌گویند: «بچّه! اینقدر فضولی نکن، حرف نزن». این اشتباه است. این، حسّ سؤال است، حسّ کاوشگری است،

حسّ حقیقت جویی است که در او تازه زنده شده است و او می‌پرسد و حق دارد بپرسد، و حتی اگر از چیزهایی می‌پرسد که نمی‌توانید جواب بدهید یا او نمی‌تواند جوابش را دریافت کند در عین حال نباید با تشر زدن و منکوب کردن و سرکوب کردن این حس، جوابش را داد که حرف نزن، فضولی نکن! باز باید تا حدّ ممکن، جوابی که بشود او را ارضاء و اقناع کرد به او داد. و حتّی می‌گویند بسیاری از خرابکاریهای بچّه [معلول همین حسّ است.] چون این خودش یک مسأله‌ای است: بچّه خرابکار است، به هر چه می‌رسد دست می‌زند، این را محکم می‌کوبد روی آن، آن را می‌زند به این، ... آیا انسان طبعا خرابکار است، بعد که بزرگ می‌شود اصلاح می‌شود، یا نه؟ می‌گویند این معلول همان حسّ کاوش اوست. می‌خواهد این را بزند به آن ببیند چه می‌شود. حال ما نمی‌زنیم چون می‌دانیم چه می‌شود، بارها تجربه کرده‌ایم، بنابراین برای ما مشکل حل شده و سؤالی باقی نمانده، ولی او هنوز این مسأله برایش روشن نیست، می‌زند ببیند چه می‌شود. مسأله «استفهام» خود مسأله‌ای است. حال آنچه که فلاسفه طرح می‌کنند در سطح بالاتری است، روانشناسها آن را عمومیّت می‌دهند حتّی به کودک؛ این که انسان به هر حال گرایش دارد به دانستن، که حقیقتی را و حقایقی را بداند.

داستان معروف ابو ریحان بیرونی را شاید شنیده باشید که در مرض موتش بود و همسایه‌ای فقیه داشت. همسایه آمده بود به عیادت ابو ریحان، دید که دیگر در بستر است و حالت رو به قبله دارد و چیزی از عمرش باقی نمانده است. ابو ریحان از او مسأله‌ای در باب ارث پرسید. فقیه تعجّب کرد، گفت حالا چه وقت سؤال کردن مسأله است؟! ابو ریحان به او گفت من می‌دانم که می‌خواهم بمیرم ولی از

تو می‌پرسم: اگر من بمیرم و پاسخ این مسأله را بدانم بهتر است یا بمیرم و ندانم؟ گفت: بدیهی است که بمیری و بدانی. (همین خودش یک حقیقتی است). گفت: پس جوابم را بده. جوابش را گفت. آن فقیه مدّعی است که من هنوز به خانه نرسیده بودم که صدای گریه زنها از خانه ابو ریحان بلند شد.

حال، این خود یک حسّی است در بشر. کسانی که از این حس استفاده کرده و این حس را در خود زنده نگه داشته‌اند به مرحله‌ای می‌رسند که لذّت کشف حقیقت برای آنها برتر از هر لذّت دیگری است، و به عبارت دیگر لذّت علم برایشان از هر لذّتی بالاتر است[1].

هم در مورد مرحوم سیّد محمد باقر حجّة الاسلام شفتی اصفهانی این داستان را قدمای ما نقل کرده‌اند و هم در مورد پاستور ظاهراً عین این داستان آمده است. مرحوم آقا سید محمد باقر در شب زفافش بعد از آنکه به اصطلاح عروس و داماد را دست به دست دادند و عروس را بردند به حجله که بعد معمولًا زنها می‌آیند، رفت به اتاق دیگری که وقتی زنها رفتند برود نزد عروس. با خود گفت اکنون فرصتی است، از این فرصت استفاده کنیم و مطالعه کنیم. شروع کرد به مطالعه کردن. زنها رفتند. عروس بیچاره تنها ماند. هر چه منتظر ماند که داماد بیاید نیامد. یک وقت مرحوم سیّد متوجّه شد که صبح شده؛ یعنی آنچنان جاذبه علم این مرد را کشید که شب زفاف از عروسش فراموش کرد. و عین این داستان را برای پاستور نقل

---

۱. اینها را که بیشتر تفصیل می‌دهم برای این است که بدانید یک واقعیّتی است در مورد انسان و باید اینها را تحلیل کرد. قبلًا گفتم هیچ موضوعی به اندازه انسان نیازمند به توضیح و تفسیر نیست.

کرده‌اند.

درباره او هم می‌گویند که در همان شب زفافش یک ساعتی تا رفتن نزد عروس فرصت پیدا کرده بود. رفت در لابراتوارش برای کارهای خودش، چنان سرش گرم شد که تا صبح همان جا ماند و یادش رفت که امشب شب عروسی اوست.

حال این چیست؟ اینها یک واقعیّتهایی است. این حس کم و بیش در همه افراد بشر وجود دارد. البتّه مثل همه حسهای دیگر در افراد شدّت و ضعف دارد و نیز بستگی دارد به اینکه انسان چقدر آن را تربیت کرده و پرورش داده باشد؛ و لهذا انسان را به دلیل «دانستن» بر غیر انسان ترجیح می‌دهند. استوارت میل فیلسوف معروف انگلیسی می‌گوید:

«اگر انسان، دانایی باشد بد حال به از ابلهی است خوشحال.» یعنی اگر امر دائر بشود میان اینکه من یک دانا باشم ولی بدبخت و در فقر و مسکنت و بدبختی زندگی کنم، و اینکه ابله باشم ولی خوشحال- یعنی همه چیز برایم فراهم باشد- من آن را بر این ترجیح می‌دهم. «سقراطی ملول ترجیح دارد بر خوکی فربه». این حرفها همه، ارزش حقیقت را برای بشر نشان می‌دهد؛ چون اصلًا معنای دانایی چیست؟ مگر غیر از آگاهی و رسیدن به جهان و درک کردن جهان است؟

این یک گرایش، که از مقوله حقیقت است.

۲. گرایش به خیر و فضیلت

گرایش دیگری در انسان هست که به اصطلاح از مقوله «خیر

و فضیلت» است، به تعبیر دیگر از مقوله اخلاق است، آنچه که ما در اصطلاح خودمان «اخلاق» می‌نامیم. انسان به بسیاری از امور گرایش دارد به حکم آنکه منفعت و سود است. انسان به پول گرایش دارد برای اینکه پول برای انسان منفعت است، یعنی وسیله‌ای است که می‌تواند حوائج مادّی او را رفع کند. این خیلی عالی است. گرایش انسان به منفعت، همان «خود محوری» است، یعنی انسان به چیزی گرایش پیدا می‌کند برای اینکه آن را جذب کند به خود برای ادامه و بقای حیاتش. (البتّه همین «گرایش موجود زنده به اینکه حیات خویش را حفظ کند» چیست و چه رمزی دارد، خود مسأله‌ای است). تا این اندازه، تحلیل آن کمی ساده‌تر است؛ امّا اموری هست که انسان به آنها گرایش دارد نه به دلیل اینکه منفعت است بلکه به دلیل اینکه فضیلت و «خیر عقلانی» است. منفعت، خیر حسّی است و فضیلت، خیر عقلی. «فضیلت» مانند گرایش انسان به راستی از آن جهت که راستی است و در مقابل، تنفّر از دروغ؛ گرایش انسان به تقوا و پاکی. به طور کلّی این گونه گرایشها که فضیلت است دو نوع است: بعضی فردی است و بعضی اجتماعی. «فردی» مثل گرایش به نظم و انضباط، گرایش به تسلّط بر نفس، آنچه که ما «مالکیّت نفس» می‌نامیم، بر خود مسلّط بودن و بسیاری دیگر از مفاهیم اخلاق فردی، حتّی شجاعت - به معنی قوّت قلب نه زور بازو که آن از مقوله اخلاق نیست؛ شجاعت در مقابل جبن - و امثال اینها؛ و «اجتماعی» مانند گرایش به تعاون، کمک دیگران بودن، با یکدیگر یک کار اجتماعی کردن، گرایش به احسان و نیکوکاری، گرایش به فداکاری (که هیچ با منطق منفعت جور در نمی‌آید زیرا فداکاری یعنی فدا کردن خود، حتّی جان خود)،

گرایش به ایثار: «وَ یُؤْثِرونَ عَلی انْفُسِهِمْ وَ لَوْ کانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ»[1] اینکه اینکه انسان در حالی که کمال احتیاج به چیزی را دارد دیگری را بر خود مقدّم بدارد: **وَ یُطْعِمونَ الطَّعامَ عَلی حُبِّهِ مِسْکیناً وَ یَتیماً وَ اسیراً. انَّما نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ اللّهِ لا نُریدُ مِنْکُمْ جَزاءً وَ لا شُکوراً.**[2]

پس به طور کلّی گرایش به فضیلت، یا گرایشهای اخلاقی، یا به تعبیر دیگر گرایشهایی که از مقوله فضیلت و خیر اخلاقی است، در انسان هست.

۳. گرایش به جمال و زیبایی

سوم: مقوله زیبایی. در انسان گرایشی به جمال و زیبایی- چه به معنی زیبایی دوستی و چه به معنی زیبایی آفرینی که نامش هنر است- به معنی مطلق وجود دارد. این هم خود یک گرایشی است در انسان و هیچ کس نیست که از این حس فارغ و خالی باشد. انسان لباس هم که می‌پوشد کوشش می‌کند تا حدّی که برایش ممکن باشد وضع زیباتری برای خودش به وجود بیاورد. اتاقش را [زیبا می‌کند.] همین سالن را در نظر بگیرید. کار اوّلیّه‌ای که این سالن برای آن ساخته شده است چیست؟ اجتماع دانش آموزان یا اجتماع اولیاء دانش آموزان برای گزارش کارها، برای سخنرانی کردن و خلاصه اجتماع عمومی. حال این که آن پرده‌ها این جور باشد دیگر جزء موضوع نیست. آیا آن پرده‌ها این جور باشد، مثلًا صدا را بهتر می‌رساند؟ نه، ولی این خودش فی حدّ ذاته

---

۱. حشر/ ۹.

۲. انسان/ ۸ و ۹.

[مطلوب انسان است و] اصلًا زیبایی بـرای انسـان موضـوعیّت دارد. همچنین انسان ساختمان را در درجه اوّل برای حفظ خود از گرمـا و سرما و دزد و امثال اینها می‌سازد ولی همیشه آن را با حـسّ زیبـایی خودش مخلوط می‌کند، یعنی همیشه می‌خواهد منظره آن سـاختمان، مبلمان و فرش اتاقش زیبا باشد. این «زیبایی دوستی» یـک چیـزی است در انسان. انسان زیباییهای طبیعت را دوست دارد. یک جا کـه یک آب صاف و زلال می‌بیند، یک استخر، یـک دریـا، از دیـدنش لذّت می‌برد؛ از مناظر خیلی عالی طبیعی لذّت می‌برد؛ از منظره آسمان، از افق، از کوهها، از همه اینها لذّت می‌برد؛ یعنی اینها را زیبا می‌بیند و از زیبایی اینها لذّت می‌برد.

و همین طور است مسأله هنر که خودش خلق نوعی زیبـایی است، اموری که از قدیم «صنایع مستظرفه» نامیده شده‌اند، مثل خـط که یک هنر خیلی قدیمی است. خطّ بسیار زیبا برای انسان ارزش فوق العاده‌ای دارد و انسان آن را حفظ می‌کند. قرآنی که بـا خـطّ بسـیار زیبا نوشته شده باشد، ده بار هم اگر انسـان آن را دیـده باشـد دفعـه یازدهم باز می‌خواهد ببیند، بلکه صد بار هم دیده باشد دفعه صد و یکم باز می‌خواهد تماشا کند.

مرحوم ابوی ما (رضوان اللّه علیه) که خطّ خودشان هم خوب بود، به «خط» مخصوصاً علاقه خاصّی داشتند. ایشان می‌گفتنـد اگـر قرآن خیلی خوش خط دست من باشد دیگر نمی‌توانم بخـوانم، چـون آنقدر خیره می‌شوم به خطّش و به زیبایی‌اش که از خواندن می‌مـانم. نمونه خطّ زیبا کتیبه بایسنقر است در جلو ایوان مقصوره [در حرم امام رضا علیه السّلام] در آن کتیبه بزرگی که جلو پیشانی ایوان است، و بایسنقر که پسر گوهرشاد بوده، خودش در آخر ایـن کتیبـه نوشـته

است: «**کتبه بایسنقر بن شاهرخ بن امیر تیمور گورکان**». گوهر شاد زن شاهرخ بوده است و بایسنقر پسر او. در خطّ ثلث، دیگر نظیری برای بایسنقر نیامده است، نه قبل از او کسی چنین خطّ ثلثی نوشته است و نه بعد از او کسی توانسته بنویسد. با اینکه علیرضا عبّاسی- که در زمان شاه عبّاس می‌زیسته- فوق العاده خطّاط خوبی است و نمونه‌های خطّش که اکنون در اصفهان یا در قم در مقبره شاه عبّاس هست فوق العاده زیباست، ولی [هرگز به پای بایسنقر نمی‌رسد.]

خود قرآن، یکی از جهات آیت بودنش از مقوله زیبایی یعنی فصاحت و بلاغت است، و یکی از بزرگترین عوامل جهانی کردن قرآن، عامل زیبایی یعنی فصاحت و بلاغت فوق العاده آن است.

غرض این است که گرایش به زیبایی و مظاهر زیبایی نیز یک گرایشی است در انسان.

۴. گرایش به خلّاقیّت و ابداع

یکی دیگر از گرایشها که گرایش چهارم است، خلّاقیّت و ابداع است. این گرایش در انسان هست که می‌خواهد خلق کند و بیافریند، چیزی را که نبوده است به وجود بیاورد. درست است که بشر برای رفع حوائج زندگی‌اش هم به کار صنعت و خلّاقیّت و ابداع پرداخته است، ولی همین طور که علم، هم وسیله‌ای بوده برای زندگی و هم خودش برای انسان هدف بوده است [خلّاقیّت نیز چنین بوده است.] مسأله‌ای امروز مطرح است که آیا علم برای علم، یا علم برای زندگی؟ جوابش این است: هر دو، یعنی علم برای بشر، هم- به اصطلاح طلبه‌ها- مطلوب بالذات است و هم مطلوب بالغیر،

یعنی علم هم برای ذات خویش مطلوب است و هم [برای آن که] وسیله‌ای است برای حلّ مشکلات بشر. از آن جهت که علم و کشف حقیقت است مطلوب بالذات است، و از آن جهت که در عین حال قدرت است و توانایی و «توانا بود هر که دانا بود» و وسیله‌ای است برای حلّ مشکلات زندگی، مطلوب بالغیر است.

خلّاقیّت نیز همین طور است. شما[۱] در دانش آموزان، بهتر تجربه کرده‌اید و می‌دانید یک بچّه وقتی چیزی را خلق و ایجاد می‌کند چگونه به او سرور و فرح دست می‌دهد و احساس شخصیّت در خودش می‌کند. وقتی «کار دستی» به او می‌دهید که این کار دستی را بساز [مسرور می‌شود.] می‌خواهد که یک چیز جدیدی به وجود آورده باشد. به طور کلّی ابتکار در هر قسمتی، خودش خلق است. افرادی را شما می‌گویید اینها ابتکار دارند. مثلًا می‌گویید که در کار معلّمی، فلان شخص ابتکار دارد، یعنی روشی را خلق می‌کند. افراد دیگر ممکن است تابع و مقلّد باشند، یعنی روشهای دیگران را تقلید و پیروی می‌کنند، ولی بعضی از افراد این قدرت را دارند که می‌توانند روش بیافرینند. به طور کلّی در طرحهای اجتماعی، طرحهای مملکت داری، طرحهای شهر سازی، در اموری که مثلًا یک شهرداری باید طرح و ابتکار داشته باشد، در برنامه ریزی‌ها و تألیف کتاب‌ها [برخی مبتکرند و برخی مقلّد.] می‌بینید خیلی از کتابها صرفاً جنبه تقلیدی دارد؛ مثل معروف، می‌گویند: «کتابهای چاپی را خطّی می‌کنند، دو مرتبه خطّیها را چاپی می‌کنند» یعنی حرفهایی را که از کتابهای چاپی گرفته‌اند می‌نویسند و دوباره می‌دهند به چاپ.

---

۱. [اشاره به حضّار است که عبارت از مدیران و دبیران مدرسه نیکان بوده‌اند.]

بدیهی است که در این کار ابتکار نیست. ولی افـرادی هسـتند کـه کتابهاشان ابتکار است، خلق و آفرینندگی است؛ و این تمایل در هر انسانی هست که می‌خواهد آفریننده باشد.

از اینها بالاتر در نظریّه‌هاست. یک کسی یک نظریّـه خلـق می‌کند، بعد آن را اثبات می‌کند و بعد دیگران نظریّه او را می‌پذیرند. (این خودش یک نوع قدرت و خلـق اسـت). مثـل آن کسـی کـه «حرکت جوهریّه» را به عنوان یک نظریّه خلق کـرد و بعـد اثبـات کرد و دیگران پیروی می‌کنند. البتّه این را هم توجّه داریـد کـه در بعضی امور دو سه مقوله با همدیگر توأم می‌شـوند؛ مثلًـا کسـی کـه شعری ابتکار می‌کند و مبتکر در شعر است، مثل حافظ، در آن واحد دو کار کرده است، یکی اینکه چیزی را «خلق» کرده یعنی آن حسّ خلّاقیّت خودش را ارضاء کرده، و دیگر آنکه یک «زیبـا» آفریـده است- یک شعر زیبا- یعنی آن حسّ زیبایی را ارضاء کرده است، و ممکن است حسّ حقیقت جویی هم با آن ارضاء شده باشد. منافـات ندارد که یک شیء در آن واحد از چند مقوله شمرده شود.

۵. عشق و پرستش

مقوله پنجم مقوله‌ای است که ما عجالتـاً نـام آن را «مقولـه پرستش» یا «مقوله عشق و پرستش» می‌گذاریم. بر مـی‌گـردیم بـه حرف اوّل خودمان که در جهان هـیچ موجـودی بـه انـدازه انسـان نیازمند به تفسیر و توضیح نیست، چون در انسان چیزها دیده می‌شود که در غیر انسان دیده نمی‌شود، و پیچیـدگیهایی مشـاهده مـی‌شـود که توضیح و تفسیرش آسان نیست بلکه فوق العاده مشکل اسـت، و به همین جهت است که انسان را «عالم صغیر» نامیده‌اند یعنی

به تنهایی خودش یک جهان است. عرفا این را هم قبول ندارند که انسان عالم صغیر باشد، می‌گویند عالم، انسان صغیر است و انسان، عالم کبیر. مولوی می‌گوید:

چیست اندر خانه کاندر شهر نیست چیست اندر جوی کاندر نهر نیست

خانه جزء است و شهر کل، هر چه در خانه باشد در شهر قطعاً هست. ولی در شهر ممکن است چیزهایی باشد که در خانه نباشد که اغلب هم این طور است.

همچنین چیزی که در جوی کوچک باشد در رودخانه البتّه هست. بعد نتیجه‌گیری می‌کند و می‌گوید:

این جهان جوی است دل چون نهر آب
این جهان خانه است دل شهری عجاب

نه عکس قضیّه که بگوید این انسان (دل یعنی انسان) خانه است و جهان شهر.

غرضم اهمّیّت انسان است، و در انسان خیلی چیزهاست که نیازمند به تفسیر است و این ساده انگاریها در موضوع انسان خیلی اشتباه است. این ساده انگاریها را همه کرده‌اند. حال موضوعی که شاید بیشتر هم نیاز باشد که ما شرح بدهیم مسأله «عشق و پرستش» و در واقع مسأله «عشق» است. خود همین عشق در انسان یک پدیده معضل عجیبی است که خیلی نیاز به تفسیر دارد. در باب عشق بعضی اصلًا عشق را جز از مقوله شهوت ندانسته و گفته‌اند عشق همان هیجان غریزه جنسی است، چیز دیگری غیر از آن نیست؛ یعنی مبدأش غریزه جنسی است، انتهایش هم غریزه جنسی است.

نظریّه دیگری هست که معتقد است که عشقها از غریزه جنسی شروع می‌شود ولی بعد تلطیف می‌شود، جنبه جنسی خودش را از دست می‌دهد و حالت روحانی به خود می‌گیرد. و یک نظریّه دیگر هست که از اساس قائل به دو نوع عشق است: عشقهای جسمانی که مبدأ جسمانی و غایت جسمانی دارد، و عشقهای روحانی که از ابتدا مبدأ روحانی دارد و غایتش هم روحانی است.

مسأله عشق خصوصاً در آنجا که با پرستش توأم می‌شود- و بلکه هر عشقی که به مرحله عشق واقعی برسد (یعنی حساب شهوات را باید جدا کرد) به مرحله پرستش می‌رسد، یعنی این دو در واقع از یکدیگر تفکیک پذیر نیستند؛ به هر حال مسأله عشق و پرستش در انسان- مسأله‌ای است که فوق العاده نیازمند به تحلیل و تفسیر و توضیح و توجیه است. باید بررسی شود که واقعاً چه مبدئی دارد؟ آیا این حرفی که از قدیم به افلاطون نسبت داده‌اند- و لهذا امروزهم می‌گویند «عشق افلاطونی»- راست است؟ آیا در انسان واقعاً یک مبدأ غیر جسمانی و غیر مادّی برای عشق وجود دارد؟ و آیا عشقهای روحانی هم در انسان وجود دارد و اگر وجود دارد چیست؟

عشق و پرستش

توجیه گرایشهای انسانی

بحث درباره یک سلسله گرایشها در انسان بود که این گرایشها در حیوان وجود ندارد و گفتیم همین گرایشهاست که انسان را موضوع مهمّی برای توجیه و تفسیر و فلسفه کرده است. چهار تا از این گرایشها را قبلًا گفتیم، حال به یک گرایش دیگر و لو به طور اجمال اشاره می‌کنیم. این گرایش همان چیزی است که گفتیم می‌توانیم نام آن را «عشق و پرستش» بگذاریم و بگوییم از مقوله «عشق و پرستش» است.

توضیحی باید عرض بکنم و آن این است که این مطلب یک امر بسیار محسوسی هست که در انسان زمینه چیزی وجود دارد که ما آن را «عشق» می‌نامیم. عشق، چیزی است ما فوق محبّت. محبّت در حدّ عادی در هر انسانی هست، انواع محبّتها در انسانها وجود دارد از قبیل محبّتی که دو دوست نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند، محبّتی که مرید نسبت به مراد خودش پیدا می‌کند، محبّتهای معمولی‌ای که در میان همسرها هست، و محبّتهایی که میان والدین و اولاد هست. این

زمینه نیز در انسان وجود دارد، زمینه چیزی که آن را معمولًا «عشق» می‌نامند. در زبان عربی می‌گویند کلمه «عشق» در اصل از مادّه «عشقهٔ» است، و «عشقهٔ» نام گیاهی است که در فارسی به آن «پیچک» می‌گویند که به هر چیز برسد دور آن می‌پیچد، مثلًا وقتی به یک گیاه دیگر می‌رسد دور آن چنان می‌پیچد که آن را تقریبا محدود و محصور می‌کند و در اختیار خودش قرار می‌دهد. یکچنین حالتی [در انسان پیدا می‌شود] و اثرش این است که- بر خلاف محبّت عادی- انسان را از حال عادی خارج می‌کند، خواب و خوراک را از او می‌گیرد، توجّه را منحصر به همان معشوق می‌کند، یعنی یک نوع توحّد و تأحّد و یگانگی در او به وجود می‌آورد، یعنی او را از همه چیز می‌برد و تنها به یک چیز متوجّه می‌کند به طوری که همه چیزش او می‌شود، یکچنین محبّت شدیدی.

در حیوانات چنین حالتی مشاهده نشده است. در حیوانات، علائق حدّاکثر در حدود علائقی است که انسانها به فرزندانشان دارند یا همسرها به همسرها دارند. اگر غیرت دارند، اگر تعصّب دارند، هر چه که نسبت به اینها دارند، در حیوانات هم کم و بیش پیدا می‌شود. ولی این حالت به این شکل، مخصوص انسان است. اینکه اصلًا ماهیّت این حالت چیست، خود یکی از موضوعات فلسفه شده است. بو علی سینا رساله مخصوصی دارد در «عشق». همچنین ملّا صدرا در کتاب اسفار در بخش الهیّات، صفحات زیادی- حدود چهل صفحه- را اختصاص داده است به تفسیر ماهیّت عشق که این حالت چیست که در انسانها پیدا می‌شود، کما اینکه امروز هم مسأله عشق در «روانکاوی» تحلیل می‌شود که واقعاً ماهیّت این حالت در انسانها چیست؟

نظریّات درباره ماهیّت عشق

نظریّات مختلفی در این باره داده شده است. بعضی خودشان را با این کلمه خلاص کرده‌اند که این یک بیماری است، یک ناخوشی است، یک مرض است. این نظریّه، می‌توان گفت فعلًا تابع و پیرو ندارد که عشق را صرفا یک بیماری بدانیم. نه تنها بیماری نیست بلکه می‌گویند یک موهبت است. آنگاه مسأله اساسی در اینجا این است که آیا عشق به طور کلّی یک نوع بیشتر نیست یا دو نوع است؟ بعضی نظریّات این است که عشق یک نوع بیشتر نیست و آن همان عشق جنسی است، یعنی ریشه عضوی و فیزیولوژیک دارد و یک نوع هم بیشتر نیست، تمام عشقهایی که در عالم وجود داشته و دارد با همه آثار و خواصّش- عشقهای به اصطلاح رمانتیک که ادبیّات دنیا را این داستانهای عشقی پر کرده است، مثل داستان مجنون عامری و لیلا؛ تمام اینها- عشقهای جنسی است و جز این چیز دیگری نیست.

گروهی عشق را- همین عشق انسان به انسان را که بحث درباره آن است- دو نوع می‌دانند. مثلًا بو علی سینا، خواجه نصیر الدین طوسی و ملّا صدرا عشق را دو نوع می‌دانند، برخی عشقها را عشقهای جنسی می‌دانند- که اینها را عشق مجازی می‌نامند نه عشق حقیقی- و معتقدند که بعضی عشقها عشق روحانی یعنی عشق نفسانی است، به این معنا که در واقع میان دو روح نوعی کشش وجود دارد. عشق جسمانی منشأش غریزه است، با رسیدن به معشوق و با اطفاء غریزه هم پایان می‌یابد چون پایانش همین است، اگر مبدأش

ترشّحات داخلی باشد با افراز شدنش قهراً پایان می‌یابد، از آنجا آغاز می‌شود و به اینجا پایان می‌یابد. ولی اینها مدّعی هستند که انسان گاهی به مرحله‌ای از عشق می‌رسد که ما فوق این حرفهاست. خواجه نصیر الدین از آن به «مشاکلة بین النّفوس» تعبیر می کند، که یک نوع همشکلی میان روحها وجود دارد؛ و در واقع اینها مدّعی هستند که در روح انسان یک بذری برای عشق روحانی و معنوی هست که در واقع، نفسی هم اگر اینجا وجود دارد او فقط محرّک انسان است، و معشوق حقیقی انسان یک حقیقت ماوراء طبیعی است که روح انسان با او متّحد می‌شود و به او می‌رسد و او را کشف می کند، و در واقع معشوق حقیقی در درون انسان است. (فعلًا ما داریم فرضیّه‌ها و نظریّات را می گوییم).

در همین زمینه است که داستانها نقل می کنند، می گویند اینکه عشق می‌رسد به آنجا که عاشق، خیال محبوب را از خود محبوب عزیزتر و گرامی‌تر می‌دارد، برای آن است که خود محبوب و زمینه اوّلی تحریک در درون انسان است و او در درون خودش با یک حقیقت دیگری- با همان صورت معشوق که در روح او هست و در واقع صورت این شیء (معشوق ظاهری) نیست، صورت یک شیء دیگر است- خو می گیرد و با او هم خوش است.

این داستان را حتّی در کتابهای فلسفی نیز نقل می کنند که مجنون بعد از اینکه آنهمه شعرها و غزلها در فراق لیلا و در عشق او گفته بود، روزی در بیابان، لیلا آمد بالای سرش و او را صدا زد. مجنون سرش را بلند کرد، گفت: کی هستی؟ گفت: منم لیلا، آمده‌ام سراغت (به خیال اینکه دیگر حالا مجنون بلند می‌شود و این محبوبی را که در فراقش اینقدر نالیده چگونه در آغوش می گیرد). گفت: نه، برو: «**لی غنی عنک بعشقک**» من به عشق تو خوشم و از خودت

بیزارم.

اتّفاقاً نظیر همین قضیّه را در شرح حال شاعر معروف زمان خود ما شهریار می‌خواندم. شهریار دانشجوی سال آخر پزشکی بوده، در همین تهران در خانه‌ای پانسیون بوده است. (او تبریزی است). در آنجا عاشق دختر صاحبخانه می‌شود و چگونه هم عاشق می‌شود. آن دختر را به هر دلیل به او نمی‌دهند و او هم دیگر مثل همان مجنون دست از همه چیز، کار و شغل و تحصیل بر می‌دارد و می‌افتد دنبال او. بعد از سالها در یکی از ییلاقات، همان خانم با شوهرش به او می‌رسند و با او ملاقات می کنند. آن خانم می‌آید به سراغش. او در عالم خودش بوده. شهریار به او می گوید: نه، اصلًا من به تو کاری ندارم، من دیگر حالا با آن خیال خودم خوش هستم و به او هم خو گرفته‌ام، از شوهرت هم طلاق بگیری من به تو کاری ندارم. شعری هم در این زمینه دارد که بعد از اینکه این خانم به سراغش می‌آید این شعر را می‌گوید، یعنی وصف حال خودش را می گوید در حالی که بیان می‌کند که من چگونه به عشق او خو کرده‌ام و التفاتی به خود او ندارم.

حال این را اجمالًا می‌گویم برای اینکه شما به گوشه‌ای از ادبیّات عرفانی اسلامی توجّه کنید که این مسأله از آن مسائلی است که فوق العاده قابل توجّه و قابل تحلیل است. ملّا صدرا اشعاری نقل می‌کند که خیال می‌کنم این اشعار از محیی الدین عربی باشد یعنی به او می‌آید. نمی‌گوید شاعر این اشعار کیست، همین قدر می‌گوید کما اینکه «قائل» چنین گفته است، ولی من حدس می‌زنم از محیی الدین باشد، به او می‌خورد. او وقتی که می‌خواهد این مطلب را بیان کند که پاره‌ای از عشقها جسمانی نیست و نفسانی است،

به این صورت بیان می‌کند (خیلی شعر عالی‌ای هم هست)، می‌گوید:

اعانقها والنّفس بعد مشوقة الیها و هل بعد العناق تدانی

می‌گوید دارم با او (معشوقه) معانقه می‌کنم و باز می‌بینم همین جور نفس به او اشتیاق دارد. مگر از معانقه نزدیکتر هم چیزی وجود دارد؟! می‌خواهد بگوید اگر دو جسم یکدیگر را به سوی هم می‌کشند دیگر حالا رسیده‌اند، وقتی که [این امر] به غایتش رسیده است دیگر باید پایان بپذیرد.

والثم فاها کی تزول حرارتی فیزداد ما القی من الهیجان

می‌گوید لبهایش را می‌بوسم برای اینکه حرارتم زایل شود، می‌بینم افزایش پیدا می‌کند و هی زیادتر می‌شود. حال آن نتیجه فلسفی‌ای که می‌خواهد بگیرد این است؛ می‌گوید:

کأنّ فؤادی لیس یشفی غلیله سوی ان یری الرّوحان یتّحدان[1]

امکان ندارد که این آتش درونی من فرو بخوابد مگر آنگاه که دو روح با یکدیگر متّحد گردند.

پس این نظریّه، نظریّه‌ای است که عشق را تقسیم می‌کند به عشق جسمانی و عشق نفسانی، یعنی به نوعی عشق قائل است که هم از نظر مبدأ با عشق جسمانی متفاوت است- یعنی مبدأش جنسی نیست، ریشه‌ای در روح و فطرت انسان دارد- و هم از نظر غایت با عشق جنسی متفاوت است چون عشق جنسی با اطفاء شهوت خاتمه پیدا می‌کند، ولی این عشق در اینجاها پایان نمی‌پذیرد. این هم یک نظریّه.

ما عجالتاً نمی‌خواهیم درمقام آن بحثهای فلسفی و

---

۱. اسفار اربعه، ج ۷/ ص ۱۷۹.

استدلالهایی که فلاسفه کرده‌اند برای اثبات این گونه عشق- که عشق افلاطونی هم نامیده می‌شود- برآییم، فقط قسمتهایی را که بحثهای ساده است عرض می‌کنیم و آن این است:

قدر مسلّم این است که بشر عشق را ستایش می‌کند، یعنی یک امر قابل ستایش می‌داند، در صورتی که آنچه از مقوله شهوت است قابل ستایش نیست. مثلًا انسان شهوت خوردن یا میل به غذا- که یک میل طبیعی است- دارد. آیا این میل از آن جهت که یک میل طبیعی است هیچ قابلیّت تقدیس پیدا کرده؟ تا به حال شما دیده‌اید حتّی یک نفر در دنیا بیاید میلش به فلان غذا را ستایش کند؟ عشق هم تا آنجا که به شهوت [جنسی] مربوط باشد، مثل شهوت خوردن است و قابل تقدیس نیست، ولی به هر حال این حقیقت، تقدیس شده است و قسمت بزرگی از ادبیّات دنیا را تقدیس عشق تشکیل می‌دهد. این از نظر روانکاوی فردی یا اجتماعی فوق العاده قابل توجّه است که این [پدیده] چیست؟

فنای عاشق در معشوق

عجیب‌تر این است که بشر افتخار می‌کند به این که در زمینه معشوق، همه چیزش را فدا کند، خودش را در مقابل او فانی و نیست نشان بدهد، یعنی این برای او عظمت و شکوه است که در مقابل معشوق از خود چیزی ندارد و هر چه هست اوست، و به تعبیر دیگر «فنای عاشق در مقابل معشوق». چیزی است نظیر آنچه که در باب اخلاق گفتیم که در اخلاق چیزی است که با منطق منفعت جور در نمی‌آید ولی فضیلت است، مثل ایثار و از خود گذشتن. ایثار با

خودمحوری جور در نمی‌آید، فداکاری با خودمحوری جور در نمی‌آید ولی معذلک می‌بینید انسان از جنبه خیر اخلاقی، جود را، احسان را، ایثار را، فداکاری را تقدیس می‌کند، اینها را فضیلت می‌داند، عظمت و بزرگی می‌داند. در اینجا هم مسأله عشق با مسأله شهوت متفاوت است، چون اگر شهوت باشد، یعنی شیئی را برای خود خواستن. فرق بین شهوت و غیر شهوت در همین‌جاست. آنجا که کسی عاشق دیگری است و مسأله، مسأله شهوت است هدف تصاحب و از وصال او بهره‌مند شدن است، ولی در «عشق» اصلًا مسأله وصال و تصاحب مطرح نیست، مسأله فنای عاشق در معشوق مطرح است، یعنی باز با منطق خودمحوری سازگار نیست.

این است که این مسأله در این شکل، فوق العاده قابل بحث و قابل تحلیل است که این چیست در انسان؟ این چه حالتی است و از کجا سرچشمه می‌گیرد که فقط در مقابل او می‌خواهد تسلیم محض باشد و از من او، از خود او و از انانیّتش چیزی باقی نماند. در این زمینه مولوی شعرهای خیلی خوبی دارد که در ادبیّات عرفانی فوق العاده است:

عشق قهّار است و من مقهور عشق   چون قمر روشن شدم از نور عشق

مسأله پرستش این است، یعنی عشق انسان را می‌رساند به مرحله‌ای که می‌خواهد از معشوق، خدایی بسازد و از خود، بنده‌ای؛ او را هستی مطلق بداند و خود را در مقابل او نیست و نیستی حساب کند. این از چه مقوله‌ای است؟ واقعیّت این [حالت] چیست؟

گفتیم که یک نظریّه این است که می‌گوید عشق به طور مطلق ریشه و غایت جنسی دارد، روی همان خطّ غریزه جنسی حرکت می‌کند و ادامه می‌یابد و تا آخر هم جنسی است.

نظریّه دیگر همان نظریّه‌ای است که عرض کردیم حکمای ما این نظریّه را تأیید می‌کنند، که به دو نوع عشق قائل هستند: عشقهای جنسی و جسمانی، و عشقهای روحانی، و می‌گویند زمینه عشق روحانی در همه افراد بشر وجود دارد.

نظریّه سومی وجود دارد که خواسته جمع کند میان دو نظریّه: [نظریّه فروید و نظریّه‌ای که به عشق روحانی قائل است.] فروید، این روانکاو معروف که همه چیز را ناشی از غریزه جنسی می‌داند- علم‌دوستی را، خیر را، فضیلت را، پرستش را و همه چیز را- به طریق اولی عشق را جنسی می‌داند. ولی نظریّه او را امروز دیگر قبول نمی‌کنند، نظریّه دیگری پیدا شده است؛ آن نظریّه دیده است که در «عشق» احیاناً کیفیّاتی پیدا می‌شود که با جنبه‌های جنسی سازگار نیست یعنی وابسته به غلیان ترشّحات جنسی نیست که دائر مدار آن باشد؛ چون امر جنسی مثل همان گرسنگی است، گرسنگی یک حالت طبیعی است، وقتی که بدن احتیاج به غذا پیدا کند و یک سلسله ترشّحات بشود گرسنگی هست و اگر چنین نباشد نیست؛ در احتیاج جنسی هم همین‌طور است، وقتی که این احتیاج مادّی باشد، در هر حدّی که ترشّحات باشد هست و اگر نه نیست؛ ولی «عشق» تابع این خصوصیات نیست؛ از این‌رو این‌طور گفتند که عشق از نظر مبدأ، جنسی است ولی از نظر منتها و کیفیّت، غیرجنسی است، یعنی به طور جنسی شروع می‌شود، اوّلش شهوت است ولی بعد تغییر کیفیّت و تغییر حالت می‌دهد و در نهایت امر تبدیل به یک حالت روحانی می‌شود.

ویل دورانت این مورّخ معروف فلسفه در کتاب لذّات فلسفه بحثی درباره عشق کرده است. او همین نظریّه را انتخاب می‌کند و

نظریّه فروید را طرح و رد می‌کند. او می‌گوید حقیقت این است که عشق بعدها تغییر مسیر و تغییر جهت و حتی تغییر خصوصیّت و تغییر کیفیّت می‌دهد، یعنی دیگر از حالت جنسی به طور کلّی خارج می‌شود. او اساس نظریّه فروید را صحیح نمی‌داند.

نظر ما در طرح مسأله عشق بیشتر به آن تمایلی است که عاشق به فنای در معشوق پیدا می‌کند که ما آن را «پرستش» می‌نامیم. این هم چیزی است که با حسابهای مادّی جور در نمی‌آید.

سخن ویلیام جیمز

ویلیام جیمز در کتاب دین و روان می‌گوید: به دلیل یک سلسله تمایلات که در ما هست که ما را به طبیعت وابسته کرده است، یک سلسله تمایلات دیگری هم در ما وجود دارد که با حسابهای مادّی و با حسابهای طبیعت جور در نمی‌آید و همین تمایلات است که ما را به ماوراء طبیعت مربوط می‌کند، که توجیه و تفسیرش همان است که حکمای اسلامی کرده‌اند و معتقدند که این حالت فنایی که عاشق پیدا می‌کند در واقع مرحله تکامل اوست، این فنا و نیستی نیست؛ اگر معشوق واقعی‌اش همین شیء مادّی و جسمانی می‌بود، فنا و غیر قابل توجیه بود که چطور یک شیء به سوی فنای خودش تمایل پیدا می‌کند؟ ولی در واقع معشوق حقیقی او یک واقعیّت دیگر است و این (معشوق ظاهری) نمونه‌ای و مظهری از اوست و این در واقع با کامل‌تر از خودش و با یک مقام کامل‌تر متّحد می‌شود و به این وسیله این نفس به حدّ کمال خودش می‌رسد.

سخن راسل

غربیها این گونه عشقها را «عشقهای شرقی» می‌نامند و حتّی تقدیس هم می‌کنند. برتراند راسل در کتاب زناشویی و اخلاق می‌گوید:

> «ما امروزیها حتّی در عالم تصوّر نمی‌توانیم روحیّه آن شاعرانی را که در اشعارشان از فنای خود سخن می‌راندند بی‌آنکه کوچکترین التفاتی از محبوب بخواهند درک بکنیم.»[۱]

می‌خواهد بگوید که ما معمولًا در عشقهایی که خودمان سراغ داریم عشق را وسیله‌ای و مقدّمه‌ای برای وصال می‌دانیم. (در این زمینه جمله‌های زیادی دارد). می‌گوید در عشقهای شرقی اساساً عشق وسیله نیست و خودش فی حدّ ذاته هدف است، و بعد خیلی هم تقدیس می‌کند، می‌گوید این عشقهاست که به روح انسان عظمت و شکوه و شخصیّت می‌دهد.

توجیه پنج مقوله مذکور

حال برویم سراغ اصل مطلب. این پنج مقوله‌ای که در این دو جلسه عرض کردیم: مقوله حقیقت و دانایی، مقوله هنر و زیبایی، مقوله خیر و فضیلت، مقوله خلّاقیّت و فنّانیّت، و مقوله عشق و پرستش، اینها را ما چه بدانیم و چگونه توجیه کنیم؟ به طور کلّی دو توجیه اساسی دارد: یک توجیه این است که همه اینها از فطرت انسان سرچشمه می‌گیرند. حقیقت‌خواهی (حقیقت‌جویی) گرایشی

---

۱. زناشویی و اخلاق.

است که در سرشت روحی انسان نهاده شده است. انسان حقیقتی است مرکّب از روح و بدن و روحش حقیقتی است الهی: «**وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی**»[۱]. در انسان، عنصری غیر طبیعی وجود دارد همچنانکه عناصری طبیعی وجود دارد. عناصر طبیعی، انسان را به طبیعت وابسته کرده‌اند و این عنصر غیر طبیعی، انسان را به اموری غیر طبیعی و غیر مادّی وابسته کرده است. این که انسان حقیقت‌جو و طالب حقیقت است، خواسته‌ای است مربوط به روح او و سرشت روحی او. زیبایی، گرایشی است در روح او. فضیلت اخلاقی همچنین. تمایل به خلّاقیّت، فنّانیّت و ابداع همچنین. و همینطور است تمایل به پرستش معشوق که در واقع پرتوی است از پرستش معشوق حقیقی، یعنی معشوق حقیقی انسان ذات مقدّس باریتعالی است و به هر چیز دیگری هر گاه عشق روحانی پیدا کند، این، زنده شدن همان عشق حقیقی است و عشق به ذات حقّ است که به این صورت پیدا شده است. این یک نوع توجیه از همه اینها.

توجیه بر اساس نفی فطریّات احساسی

توجیهات دیگر قهراً این است که «خیر، اینها فطری نیست». وقتی که فطری نباشد ما باید برای همه اینها توجیهاتی از برون انسان پیدا کنیم. می‌رویم سراغ واضح‌ترین مصادیقش. مثلًا گرایش انسان به علم و تقدیس علم برای چیست؟ می‌گویند انسان با حیوان فرقی ندارد، آنچه انسان به حسب غریزه می‌خواهد همان مسائل معاشی است، چیزهایی است که به معاش و زندگی‌اش و همین وسائل

---

۱. حجر/ ۲۹.

مادّی طبیعی که باید برایش فراهم بشود [مربوط است] ولی انسان در اثر همین زندگی معاشی و همین حوائج مادّی، نیاز پیدا می‌کند به یک سلسله امور دیگر که این نیازها به شکلهای مختلف پیدا می‌شود. مثلًا انسان احتیاج به قانون پیدا می‌کند. چرا احتیاج به قانون پیدا می‌کند؟ زیرا انسان وسائل معاش خودش را فراهم می‌کند. بدیهی است که انسان، تنها نمی‌تواند زندگی کند و انسانها مجبورند با یکدیگر زندگی کنند، منافع و مصالحشان اقتضا می‌کند که با یکدیگر زندگی کنند؛ بعد که با یکدیگر زندگی می‌کنند احساس می‌کنند که باید میان خودشان یک حدّی و یک مرزی قائل بشوند، ناچار می‌آیند مقرّراتی برای خودشان وضع می‌کنند. این مقرّرات، «قوانین» است ولی این مقرّرات را هم رعایت می‌کنند برای این که منافع همه اینها اقتضا می‌کند که این مقرّرات را رعایت کنند. مثلًا می‌آیند [اصل] عدالت را وضع می‌کنند چون منافعشان چنین اقتضا می‌کند. وقتی همه می‌بینیم که ما به این زندگی اجتماعی احتیاج داریم و این زندگی اجتماعی هم بدون عدالت امکان‌پذیر نیست می‌گوییم پس بیاییم تسلیم عدالت بشویم. من عدالت را می‌خواهم برای اینکه شما به من زور نگویید، شما هم عدالت را می‌خواهید برای اینکه من به شما زور نگویم. امّا این که من عدالت را برای خود عدالت بخواهم اساساً معنی ندارد. بعد بشر می‌بیند برای زندگی مادّی خودش هر چه که بر طبیعت آگاه‌تر بشود و اطّلاع بیشتری پیدا کند بهتر است، علم خیلی به زندگی‌اش کمک می‌کند و اصلًا بهترین ابزار و بهترین وسیله برای زندگی مادّی همین علم و اطّلاع است؛ در نتیجه می‌آید به آن قداست می‌بخشد و قداست برایش فرض می‌کند، و الّا این که علم یک قداست ذاتی داشته باشد که من علم را به خاطر خود علم بخواهم

معنی ندارد، علم هم یک ابزار است ولی هیچ ابزاری به اندازه این ابزار به درد زندگی مادّی و معاشی انسان نمی‌خورد. پس انسان چون می‌بیند علم بهترین ابزار است، به آن قداست می‌بخشد. احیاناً یک سلسله قداستها را نیرنگ به وجود می‌آورد (یعنی این‌جور توجیه می‌کنند)، طبقاتی که به هر علّتی معلوماتی به دست آورده‌اند، اطّلاعات بیشتری دارند و قهراً از مردم دیگر واردتر هستند و همچنین زیرک‌تر و باهوش‌تر هستند و می‌توانند مردم دیگر را فریب بدهند، برای این که از محصول کار دیگران استفاده کنند می‌آیند برای علم یک قداست ذاتی قائل می‌شوند که بله علم چنین است و عالم چنان، پس چون ما عالم هستیم شما بروید کار کنید و بدهید ما بخوریم.

برای هنر و زیبایی هم یکچنین توجیهی می‌کنند. همین‌طور برای خلق و ابداع. خلق و ابداع چیست؟ آن هم چون وسیله‌ای است برای زندگی مادّی و برای معاش، [انسان برای آن قداست فرض می‌کند] و الّا خودش فی حدّ ذاته چیزی نیست. عشق و پرستش که اساساً بی‌معنی است، زیرا انسان را از خود بیگانه و از خود بیرون می‌کند. این که عاشق موجود دیگری بشود و بعد در راه او اظهار فنا کند و همه چیزش را بخواهد فدای او کند اصلًا با هیچ منطقی جور در نمی‌آید.

[این توجیه از مقولات مذکور] یعنی شستن زیر پای همه اینها. قهراً ارزشهای اخلاقی بی‌پایه می‌شود. ناچار باید ارزشهای اخلاقی را جزء فرضیّات و مجعولات و ساخته‌ها و پرداخته‌های طبقات استثمارگر بخوانند که اینها یعنی چه؟! جود یعنی چه؟! احسان یعنی چه؟! ایثار یعنی چه؟! فداکاری یعنی چه؟! یعنی قهراً نمی‌توانند اینها را توجیه کنند؛ منتها در اینجا بعضی از مکتبها این

شجاعت را داشته‌اند که از اصول خودشان همان نتایج را بگیرند که این اصول آن نتایج را می‌دهد، امّا بعضی مکتبهای دیگر این شجاعت را ندارند.

حسّیّون شجاع و حسّیّون غیر شجاع

در بحث فطریّات علمی عرض کرده‌ایم که وقتی موج فلسفه حسّی در اروپا پیدا شد یک گروه، حسّی شدند و از این گروه عدّه‌ای واقعاً حسّی و وفادار به حسّی بودن خودشان و شجاع در التزام به لوازم حسّی بودن باقی ماندند، گفتند ما جز به آنچه که با حواسّ خودمان آن را درک بکنیم به هیچ چیز دیگری ایمان و اعتقاد نداریم ولی نفی هم نمی‌کنیم. به این دو اصل وفادار ماندند:

۱. چیزی را که حس نمی‌کنیم نه نفی می‌کنیم و نه اثبات. (حرف حسابی. چون گفت «حس»، می‌گوید من این را حس می‌کنم، چون حس می‌کنم، وجود دارد، ولی حس به من نمی‌گوید هر چه من حس نمی‌کنم وجود ندارد، بلکه می‌گوید من حس نمی‌کنم).

۲. در مورد خیلی از مسائل گفتند اگر چه تمام اذهان، اینها را قبول دارند ولی چون ما اکنون که کاوش کردیم دیدیم محسوس نیست می‌گوییم ما اینها را قبول نداریم، مثل اصل علّیّت. گفتند اصل علّیّت، محسوس نیست؛ آنچه محسوس است این است که حوادث این جهان با یکدیگر احیاناً توالی دارند، تعاقب دارند، معیّت دارند، امّا آنچه که ما به نام «علّیّت» می‌شناسیم و می‌گوییم «الف» علّت است از برای «ب» و تصویرمان از علّیّت این است که اگر

«الف» نباشد محال است که «ب» وجود پیدا کند و می‌گوییم وجود «ب» وابسته به وجود «الف» است، اینها را انسان احساس نمی‌کند، اینها را عقل ساخته، و چون حس اینها را ثابت نمی‌کند ما قبول نداریم.

اینها حسّیّون شجاع هستند یعنی حسّیّونی که به لوازم حسّی بودن مکتبشان کاملاً مؤمن و معتقدند و از این جهت قابل تکریم‌اند.

ولی یک عدّه دیگر خواستند در مقدّمات حسّی باشند و در نتیجه‌گیری عقلی. مادّیّون همه از این قبیل‌اند. مادّیّون از یک طرف در باب شناخت مانند حسّیّون اظهار نظر می‌کنند، و از طرف دیگر در باب مسائل فلسفه، مانند عقلیّون اظهار نظر می‌کنند، یعنی روی مسائلی تکیه می‌کنند که حس درباره آن مسائل ساکت است.

سخن نیچه

در باب گرایشها هم همین‌طور است. پیروان مکتب مادّی انسانی- یعنی آن مکتبی که انسان را مادّی محض می‌داند- تقسیم شدند به دو دسته: یک گروه را ما مادّیّون شجاع می‌دانیم و گروه دیگر را مادّیّون غیر شجاع یا بگوییم مزوّر. مادّیّون شجاع کسانی بودند که به لوازم مادّی بودن روح از هر جهت ملتزم شدند، مثل نیچه. نیچه یک فیلسوف مادّی است، در مورد انسان به روح و این جور مسائل معتقد نیست، در نتیجه‌گیریهایش هم در مورد انسان کاملاً بر اساس همین فلسفه خودش نتیجه‌گیری کرده است. می‌گوید آنچه را که به نام «اخلاق» می‌گویند همه را بریزید دور، اگر تاکنون همه

اخلاقیّون دنیا آمده‌اند گفته‌اند که دنبال هوای نفس نروید من می‌گویم بروید، چرا نروید؟! اگر همه اخلاقیّون دنیا آمده‌اند گفته‌اند به کمک ضعیف و به جنگ قوی که به ضعیف تجاوز می‌کند بشتابید من می‌گویم برعکس، اگر ضعیفی را دیدید [شما هم حقّ او را پایمال کنید.] آن شاعر ما می‌گوید:

چو می‌بینی که نابینا و چاه است اگر خاموش بنشینی گناه است

این می‌گوید اگر حرف بزنی گناه است. اگر دیدی کسی در چاه افتاد یک سنگ هم تو روی او بیانداز. طبیعت، همان‌طور که تاکنون سیر کرده همان درست است. یک عدّه ضعیف شده‌اند یک عدّه قوی، آنکه ضعیف شده به حکم طبیعت محکوم به فناست، به حکم اخلاق هم باید محکوم به فنا باشد. ابرمرد چنگیز است. ترحّم یعنی چه؟! ترحّم ضعف است؛ ایثار یعنی چه؟ احمقی است.

این است که تمام ارزشهای انسانی را نفی کرده است، و به حق اگر ما در باب انسان، انسان را موجودی صد در صد مادّی بدانیم راهی جز نفی کردن اینها نیست، یعنی آنچه که ما به نام «انسانیّت» و «گرایشهای انسانی» و «مقدّسات انسانی» می‌نامیم، همه موهوم و بی‌اساس است. از یک طرف ماتریالیسم انسانی قائل شدن و از طرف دیگر دم از انسانیّت و ارزشهای انسانی زدن، تناقض است و قابل توجیه نیست. ارزشهای انسانی با فطرت انسانی جور در می‌آید و فطرت انسانی با این جور در می‌آید که انسان در سرشت خودش یک مایه انسانی دارد، مایه‌ای برای همین گرایشهای مقدّس؛ یعنی در سرشت انسان یک حقیقت مقدّسی هست که میل به تعالی در ذات او نهفته است. تضادّ درونی انسان، تضادّ حقیقی درونی فرد که در

حدیث آمده و به دنبال آن در ادبیّات ما آمده است [بیانگر همین واقعیّت است.]

حدیثی در باب آفرینش انسان

در حدیثی که شیعه و سنّی روایت کرده‌اند و در شیعه در کتاب کافی هست آمده است که خداوند متعال فرشته را آفرید و او را از عقل محض ساخت و حیوان را آفرید و او را از شهوت محض ساخت و انسان را آفرید و در انسان این دو را- سرشت فرشته و سرشت حیوان را- با یکدیگر ترکیب کرد و از او انسان آفریده شد: **«إنّ اللّهَ تَعالی خَلَقَ الْمَلائِکَةَ وَ رَکَّبَ فیهِمُ الْعَقْلَ وَ خَلَقَ الْبَهائِمِ وَ رَکَبَ فیهِمُ الشَّهْوَةَ وَ خَلَقَ الْانْسانَ وَ رَکَّبَ فیهِ الْعَقْلَ وَ الشَّهْوَةَ.»** [1]

مولوی هم می‌گوید:

در حدیث آمد که خلّاق مجید   خلق عالم را سه گونه آفرید

بعد سه گونه را بر اساس همین حدیث که شیعه و سنّی روایت کرده‌اند شرح می‌دهد.

این ترکیب انسان- به تعبیر حدیث- از جنبه فرشته‌ای و جنبه حیوانی (یک موجود فرشته- حیوان) قهراً در انسان دو گرایش متضاد به وجود آورده، گرایشی رو به بالا و گرایشی رو به پایین، گرایشی آسمانی و گرایشی زمینی. آنگاه خدا به انسان عقل و اراده داده است و او را در میان این دو راه [مختار کرده است:] **انّا هَدَیْناهُ السَّبیلَ امّا شاکراً وَ امّا کَفوراً**[2]. او را در میان دو راه قرار داده و به او اراده

۱. علل الشّرایع، ج ۱، باب ۶/ ص ۴، با اندکی اختلاف.

۲. انسان/ ۳.

مطلق و آزاد داده است که خودش از این دو، یکی را انتخاب کنـد. تضادهای تاریخ هم از این تضاد سرشتی انسانها سرچشمه مـی‌گیـرد، یعنی انسانهایی که در جهت آسمانی و عقلانی پیش رفته‌انـد گـروه اهل حق و جند اللّه را تشکیل می‌دهند و انسانهایی کـه در حیوانیّـت سقوط کرده‌اند، انسانهای حیوان صفت و پست، [گروه اهل باطـل و جند الشیطان را.] نبردهای انسانی تاریخ، صرف نبرد طبقه محروم بـا طبقه برخوردار به خاطر منافع نیست، نبرد طبقـه حـق‌جـو بـا طبقـه منفعت‌جوست. البتّه قهراً طبقه محروم- چون برای او هم فال است و هم تماشا- بیشتر گرایش بـه حـق دارد، زیـرا بـرای او «حـق» دو خصلت دارد: یکی اینکه آن روح حق‌گرای او را، و به تعبیـر قـرآن روح حنیف او را- که گفتیم «حنیف» یعنی حق‌گـرا و «حنیفیّـت» یعنی حق‌گرایی- آن خصلت حنیفیّت او را ارضاء می‌کنـد، و دیگـر آنکه ضمناً حقوقش را به دست می‌آورد.

تمثیل مولوی

پس انسانیّت در این مکتب ناشی از آن جنبه معنوی روحـی ملکوتی انسان است بر خلاف گرایشهای مادّی انسان، و آنگاه انسـان در میان این تضاد باید یکی را انتخاب کند؛ و چه مثـل فـوق العـاده عالی‌ای در این زمینه در مثنوی مولوی آمده اسـت و واقعـاً مولـوی عجیب است در نشان دادن این جور مسـائل روحـی و معنـوی. در همـین زمینه‌ها، بعد از آنکه می‌گوید انسان اینچنین آفریـده شـده اسـت، نیمـی از انسان آسمانی است و نیم دیگر زمینی، نیمی‌ملکوتی اسـت و نیمـی‌خـاکی، و هـمیشه این تضاد در کار است و انسان در نوسان است: گـاهی از

این طرف می‌رود، گاهی از آن طرف، گاهی پایین می‌رود و گاهی بالا و یک تنازعی در درون انسان همیشه وجود دارد؛ آنگاه مثلی می‌آورد: داستان معروف مجنون عامری و شتر تازه زاییده‌اش. می‌گوید شتر مجنون تازه زاییده بود. حیوان هم وقتی تازه می‌زاید علاقه‌اش به بچّه‌اش خیلی بیشتر است. این شتر را این آقا سوار شده بود و می‌خواست با آن برود به خانه معشوق (لیلا). (مثل است). شتر را سوار شد و می‌راند و می‌رفت. مقداری که از شهر بیرون آمد، رفت در خیال محبوب و معشوق خودش و در عالم خودش، غافل از حیوان. کم کم دستش شل شد و مهار شتر رها گردید و دیگر مثل یک بار شد روی این حیوان. حیوان کم کم احساس کرد کسی کاری به کارش ندارد، سرش را برگرداند به طرف خانه (چون بچّه‌اش در خانه بود). آمد و آمد، یکدفعه مجنون چشم باز کرد دید به جای اینکه برسد به خانه معشوق به طویله رسیده. دو مرتبه حیوان را برگرداند به آن طرف. باز مقداری رفت. دو مرتبه مجنون فکرش رفت به سوی معشوق خودش و از این حیوان غافل شد. حیوان هم باز به فکر معشوق و محبوب خودش که در طویله بود افتاد و چون دید رها شده برگشت. چندین بار این کار تکرار شد:

همچو مجنون در تنازع با شتر — گه شتر چربید و گه مجنون حر
یک دم ار مجنون ز خود غافل شدی — ناقه گردیدی و واپس آمدی

بعد می‌گوید که آخر مجنون یکدفعه خودش را از روی این شتر پرتاب کرد پایین و:

گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم — ما دو ضد بس همره نالایقیم

من عاشقم تو هم عاشق؛ من عاشق لیلا هستم، از آن طرف باید بروم، تو عاشق بچّه‌ات هستی، به طرف طویله باید بروی؛ ما دو تا

با همدیگر نمی‌شود [همسفرباشیم]، بالاخره یا باید من و یا تو، یکی از این دو. آنگاه نتیجه می‌گیرد، می‌گوید:

عشق مولا کی کم از لیلاستی   بنده بودن بهر او اولاستی

غرض این است که [اگر ما انسان را موجودی صد درصد مادّی ندانیم] همه مقولات انسانی، همه مختصّات انسانی، همه ویژگیهای انسانی و همه اموری که انسان را از غیر انسان متمایز می‌کند قابل توجیه است، اگر نه، قابل توجیه نیست. توجیهاتی که کرده‌اند، توجیهات مادّی، مخصوصاً توجیهات مارکسیستی، در واقع توجیه نیست و نتوانسته‌اند توجیه کنند. یک توجیهی در این زمینه هست و آن توجیه اگزیستانسیا لیست‌هاست. اینها خواسته‌اند قضیّه را به شکل دیگر توجیه کنند، یعنی در عین قبول کردن مادّی بودن انسان بتوانند سر ارزشهای انسانی را به یک بالینی به اصطلاح بگذارند. این دیگر ان شاء اللّه باشد برای جلسه بعد.

عشق روحانی

مارکسیسم و ثبات ارزشهای انسانی

سؤال اوّل راجع به بحثی است که در معنی فطریّات کردیم در جمع میان آیه‌ای که می‌فرماید «شما آفریده شدید در حالی که چیزی نمی‌دانستید» و آیاتی که آنها را آیات میثاق و فطرت می‌نامیم. ما آنجا مطلب را به این شکل بیان کردیم که گفتیم نظریّه فیلسوفان اسلامی به این نحو است که انسان یک سلسله معلومات فطری دارد به معنی این که این معلومات، اکتسابی نیست نه به معنی این که بالفعل همراه او هست و آنها را با خود آورده است. با خود بیاورد و از اول داشته باشد یک مطلب است، وقتی که برایش پیدا می‌شود از راه کسب پیدا نمی‌شود مطلب دیگری است. این به معنی آن است که همین قدر که بر ذهن عرضه می‌شود، بدون اینکه نیازی به دلیل باشد، ذهن آن را در می‌یابد. در سؤال، این را برده‌اند به مسأله عالم ذر:

آیا این سؤال پیش نمی‌آید که پس آن تعهّد و میثاق الهی و

«بلی» گفتن ما در عالم ذر چیست؟ و اگر قرار باشد از آن تصدیق- که علم هم تصوّرات و تصدیقاتی است- چیزی در ما نمانده باشد چگونه خداوند به آن استشهاد می‌کند و ارجاع می‌دهد؟

نه، این با آن منافات ندارد. اگر می‌رسیدیم- که دیگر نخواهیم رسید- آیه ذر را درست بیان می‌کردیم، ولی اینجا ما می‌توانیم شما را ارجاع بدهیم به تفسیر المیزان. در تفسیر المیزان- البتّه من ترجمه فارسی آن را ندیده‌ام که چگونه ترجمه کرده‌اند ولی در جلد هشتم متن عربی المیزان که این قسمت را بحث کرده‌اند- بسیار عالی و خوب بحث کرده‌اند. در بحث امروز، ما می‌رسیم به مطالبی که این را بیشتر توضیح بدهیم.

تحلیلی دیگر از ماهیّت عشق روحانی

سؤال دوم این است:

چطور می‌توان هر نوع عشق روحانی را هر چند معشوق، انسان عادی باشد همان عشق حقیقی به ذات باریتعالی و منبعث از آن دانست؟

در آن نظریّه‌ای که ما نقل کردیم، عرض کردیم که اوّلًا اینها معتقدند که دو نوع عشق وجود دارد: عشقهای جسمانی و عشقهای روحانی، یعنی پاره‌ای از عشقها عشقهای روحانی است نه هر عشقی. این اشتباه نشود. به عقیده اینها پاره‌ای از عشقهای انسانها [به یکدیگر] هم عشقهای روحانی است. حال چگونه می‌توان آن را عشق حقیقی به ذات باریتعالی دانست، آن بر اساس این مطلب است

که در واقع اینها می‌خواهند بگویند که در عشق روحانی، معشوق حقیقی، این شخص نیست بلکه این شخص به منزله یک محرّکی و به منزله یک مظهری هست که و لو خود عاشق خیال می‌کند که معشوق حقیقی‌اش این است ولی در واقع معشوق حقیقی او این نیست. عرفا اساساً به عشق مجازی معتقد نیستند، آنها تمام عشقها را حقیقی می‌دانند و می‌گویند یک جمال بیشتر وجود ندارد که جمال حقّ است و همه جمالهای دیگر پرتوی و آینه‌ای از آن جمال هستند. هر جمالی در هر حدّی که جمال است آن اندازه‌ای [جمال] است که پرتوی از آن را ارائه می‌دهد، و فطرت انسان، کمال و جمال را که جستجو می‌کند کمال محدود و جمال محدود را نمی‌خواهد، کمال مطلق و جمال مطلق را می‌خواهد، یعنی خواسته فطری انسان آن است ولی از باب اشتباه در مصداق سراغ این جمالهای محدود- که اینها به همان اندازه که مظهر هستند معشوق واقع می‌شوند- می‌رود و به همین دلیل بعد از رسیدن، از او سرخوردگی پیدا می‌کند و دنبال محبوب دیگر می‌رود، در شعور ناخودآگاه خود حس می‌کند که این، آن چیزی که او می‌خواهد نیست.

مسأله‌ای برای انسان مطرح است و آن این است که چرا انسان چیزهایی را که ندارد اینقدر طالب است، و وقتی که آنها را واجد شد دیگر آن حرارتش و آن طلبش از بین می‌رود و به اصطلاح حالت دلزدگی برایش پیدا می‌شود؟ این خودش یک مسأله‌ای است که چرا انسان چیزی را که ندارد اینقدر می‌خواهد و آرزو می‌کند؛ همان را که اینقدر می‌خواهد و آرزو می‌کند بعد که به آن می‌رسد تدریجاً نسبت به آن حالت دلزدگی پیدا می‌کند؛ و به اصطلاح می‌گویند انسان طالب تنوّع و تفنّن است؛ چرا طالب تنوّع است؟

قاعده اقتضا می‌کند که چیزی را که مقتضای طبیعت است و می‌خواهد، چون می‌خواهد، به آن آرام بگیرد. چرا بعد می‌خواهد از آن بگذرد و طالب تنوّع است، باز می‌خواهد به چیز دیگر برسد، این معشوق را رها کند معشوق دیگر، آن معشوق را رها کند معشوق دیگر، تا آنجا که این مثل پیدا شده است که «انسان همیشه طالب آن چیزی است که ندارد» و راست هم هست، انسان طالب چیزی است که ندارد، به معنی اینکه طالب چیزی است که ندارد و بیزار از چیزی است که دارد؛ چرا این جور است؟ بعضی خیال کرده‌اند که این لازمه ذات و فطرت انسان است. چرا لازمه ذات و فطرت انسان باشد؟ سرگردانی که نمی‌تواند لازمه ذات انسان باشد؛ بگوییم لازمه ذات انسان این است که همیشه سرگردان باشد و دائماً مطلوب عوض کند!

تحلیل صحیح این مطلب همین حرفی است که گفته‌اند انسان اگر به آن چیزی که مطلوب حقیقی و واقعی اوست برسد آرام می‌گیرد. انسان در واقع و در عمق ذات خودش سرگردان نیست. این سرگردانیها ناشی از این است که آن حقیقت را به صورت مبهم می‌خواهد و برای [رسیدن به] او تلاش می‌کند، به یک چیزی می‌رسد خیال می‌کند این همان است، ولی یک مدّتی که از نزدیک او را بو می‌کند طبیعت و فطرتش او را رد می‌کند، می‌رود سراغ چیز دیگر، و همین طور. این است که اگر به آن مطلوب حقیقی برسد به سعادت حقیقی- که سعادت حقیقی‌اش قهراً آرامش به همان معنای فوق همه چیز است- به آرامش حقیقی می‌رسد. این است که قرآن می‌فرماید:

«اَلَّذینَ امَنوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلوبُهُمْ بِذِکْرِ اللّهِ» و بعد می‌فرماید: «الا

بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلوبُ»۱.

«الا» حرف تنبیه است و در مقام تأکید و تنبیه گفته می‌شود (یعنی توجّه کنید! هان!). «**بِذِکْرِ اللَّـهِ**» جار و مجرور است متعلّق بـه «**تَطْمَئِنُ الْقُلوبُ**» که بر آن مقدّم شده، و وقتی که جار و مجرور بـر فعل مقدّم می‌شود علامت حصر است، یعنی هر متعلّق فعلی که بر فعل مقدّم بشود علامت حصر است، یعنی مفهوم «تنها» دارد. «**الا بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلـوبُ**» یعنی تنها با یاد خدا دلها آرام می‌گیرد، یعنی رسیدن به هیچ مطلوبی به انسان آرامش حقیقی نمی‌دهد، یک آرامش موقّت می‌دهد تا وقتی که خیال می‌کند به مطلوب حقیقی رسیده است، ولی یک مدّتی که فطرتش او را از نزدیک بـو کـرد و او را شـناخت و درست درک کرد، یک نوع عدم سنخیّت [میـان خـود و او] درک می‌کند و حالت بیزاری در او پیدا می‌شود. تنها حقیقتی که اگر به او برسد دیگر محال است نسبت به او بیزاری پیدا کنـد خداونـد متعـال است، و این، زمانی است که قلب انسان به «حقیقت»، بـه «او»، بـه «توحید» رسیده باشد.

این است که عدّه‌ای می‌گویند بهشت باید بدترین جاهای عالم هستی باشد، زیرا بهشت یک وضع یکنواخت دارد و بعلاوه در بهشت همه چیز را انسان دارد و وقتی همه چیز داشته باشد مثل این است که هیچ چیز نداشته باشد. انسان وقتی نداشته باشد بعد تلاش کند و به دست بیاورد آن وقت برایش لذّت دارد و الّا اگر داشته باشد مثل یک بچّه اعیان می‌شود که از همان لحظه اوّلی که چشم به دنیا باز می‌کند موجبات خوشی برایش فراهم است، هیچ چیز برایش

---

۱. رعد/ ۲۸.

تازگی ندارد و چون هیچ چیز برایش تازگی ندارد لذّت برایش مفهوم ندارد. برای آن بچّه فقیر که پای برهنه در کوچه حرکت کرده یک جفت کفش خیلی لذّت دارد؛ ولی آنکه اصلاً برایش پابرهنگی مفهوم نداشته و درد پابرهنگی را احساس نکرده است لذّت کفش داشتن را هم هرگز احساس نمی‌کند. این است که روسو در کتاب امیل می‌گوید کسانی که بچّه‌های خود را غرق در نعمتها بزرگ می‌کنند، آنها را به شکلی بزرگ می‌کنند که نسبت به لذّت هیچ حسّاسیّت ندارند، یعنی از موجبات لذّت واقعاً لذّت نمی‌برند ولی نسبت به دردها خیلی حسّاسیّت دارند، یعنی کوچکترین درد پدرشان را درمی‌آورد. بر عکس، بچّه‌هایی که از اوّل در میان رنجها و سختیها بزرگ شده‌اند، نسبت به درد، حسّاسیّت ندارند چون عادت کرده‌اند، یعنی تحمّل سختیها برایشان آسان است، بلکه سختی را اصلًا حس نمی‌کنند و در مقابل، کوچکترین موجبات لذّت، حدّاکثر لذّت را برایشان ایجاد می‌کند.

اینها می‌گویند پس بهشت هم علی القاعده باید از همه جای عالم هستی خسته‌کننده‌تر و بی‌لذّت‌تر باشد، زیرا همه موجبات لذّت در آنجا فراهم است و بلکه آنجا می‌شود یک «زندان» و بدترین زندانها.

قرآن در یک جا گویی دارد به این نکته جواب می‌دهد، می‌فرماید: لا یَبْغونَ عَنْها حِوَلًا[1] (در باب بهشت و نعمتهای بهشت است) یعنی اهل بهشت طالب تحوّل نیستند، یعنی بهشت برایشان

---

۱. کهف/ ۱۰۸ [و با ما قبل آن چنین است: انَّ الَّذینَ امَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کانَتْ لَهُمْ جَنّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا، خالِدینَ فیها لا یَبْغونَ عَنْها حِوَلًا.]

خستگی‌آور نیست[۱]، چرا؟ زیرا اگر بهشت مثل یک باغی می‌بود در دنیا منتها یک باغ جاوید، یعنی همه چیزش دنیا می‌بود و انسان در انسانیّت خودش همان کیفیّت دنیایی خودش را می‌داشت قطعاً چنین چیزی بود، یعنی اگر بهشت را در دنیا برای بشری که در دنیاست بسازند و به فرض محال جاودانگی هم به آن بدهند، همین ایراد وارد است؛ ولی مسأله این است که بهشت برای بهشتی به عنوان انعامی از نعمتهای الهی است، یعنی حتّی بهشت جسمانی و لذّات جسمانی هم برای او عنوان کرامت الهی را دارد، بدین معنی که یک موجود تا در حدّی از عرفان و معرفت نباشد بهشت برای او نمی‌تواند معنی پیدا کند. برای یک نفر بهشتی، آن اساس لذّتها این است که الآن مهمان خالق خودش هست، بر سر سفره خالق خودش نشسته است، یعنی با آن حقیقت پیوند خورده است که وقتی به آن حقیقت پیوند خورد دیگر مسأله خستگی و تنوّع و تحوّل و از سر کوی او رفتن به جای دیگر معنی ندارد. به عبارت دیگر، هر چیزی غیر از خدا و یا آنچه که عنوان کرامت الهی و لطف الهی و عنایت الهی و سفره الهی داشته باشد، آنچه که غیر از خداست، برای انسان نمی‌تواند مطلوب جاودانه باشد و تنها خداست که برای انسان مطلوب جاودانه است. امکان این که در بهشت، انسان حالت دلزدگی، سیری و تنوّع‌خواهی و این که «از اینجا بروم جای دیگر» پیدا کند وجود ندارد، در آنجا «جای دیگر» معنی ندارد، «جای دیگر» در این امور محدود فرض می‌شود، و اصلًا بگویید «جای دیگر» برایش تصوّر ندارد. از جایی به جایی افتادیم. مسأله عشق روحانی را داشتیم

---

۱. در این زمینه آیات دیگری نیز هست.

می‌گفتیم، مطلب به اینجا کشیده شد.

«عشق» از نظر عرفا

غرضم این جهت است که عرفا مدّعی هستند که همه عشقها حقیقی است:

عشق حقیقی است مجازی مگیر   این دم شیر است به بازی مگیر

اینها فلاسفه را که عشق را دو نوع می‌دانند رد می‌کنند؛ مدّعی هستند که در معشوقهای مجازی هم، عاشق در عین حال که خودش نمی‌داند، معشوق را به اعتبار این که پرتوی از او هست دوست دارد. به عقیده آنها اصلًا محال است که انسان غیر خدا را دوست داشته باشد. محیی الدین می‌گوید: ما احبّ احد غیر خالقه (به خاطر همین حرفهاست که عدّه‌ای از فقها به او حمله کرده‌اند). می‌گوید: احدی تاکنون غیر از خالق خودش را دوست نداشته لکن احتجب عنه تعالی تحت زینب و سعاد و هند و ... [1] او در زیر نامهای نامهای معشوقهای مجازی پنهان است، معشوق حقیقی خود اوست. در این زمینه، مولوی شعرهایی دارد، می‌گوید:

جرعه‌ای بر ریختی زان خفیه جام   بر زمین خاک من کأس الکرام

در مقام تمثیل ذکر می‌کند. می‌خواهد بگوید که جرعه‌ای از عشق الهی بر روی خاک ریخته، و اگر انسان، موجود خاکی را دوست می‌دارد به اعتبار آن جرعه‌ای است که روی خاک ریخته شده است.

---

۱. شرح سیّد علیخان بر صحیفه سجّادیّه.

جست بر زلف و رخ از جرعه نشان
خاک را[۱] شاهان[۲] همی لیسند از آن

این عارف می‌گوید اگر همه، خاک را آنچنان در آغوش می‌گیرند و می‌لیسند، به اعتبار این است که از آن جرعه چیزی در آن هست. بعد می‌گوید:

جرعه خاک‌آمیز چون مجنون کند　　مر شما را صاف او تا چون کند

می‌گوید این معشوق مجازی به اعتبار اینکه یک ذرّه از آن جرعه در آن ریخته شده، شما را اینجور کرده؛ این اگر صاف بشود- یعنی اگر به خود آن حقیقت برسی- دیگر چه خواهی شد؟!

بنابراین منافاتی نیست که به ظاهر- یعنی در خیال خود انسان- معشوق، یک انسان باشد؛ ولی در حقیقت، معشوق حقیقی، آن انسان نباشد بلکه آن ظاهری باشد که در این مظهر به شکلی خودش را ظاهر کرده است.

آیا ارزشهای انسانی متغیّر است؟

سؤال سوم که شاید لازم باشد بیشتر درباره آن بحث کنیم این است:

یک مارکسیست در توجیه عدم تناقض میان دفاع از ارزشهای انسانی و مادّیّت (راجع به آنچه که قبلًا بحث کردیم که میان فلسفه مادّی و قول به ارزشهای انسانی یک نوع تناقض هست) می‌تواند بگوید که ما انسان را یک موجود ثابت نمی‌دانیم (و

۱. می‌خواهد بگوید «این انسان که این بدنش یک خاک بیشتر نیست».

۲. مقصودش از شاهان «فی حدّ اعلی» و آنهایی است که نازشان بیشتر می‌چربد.

قهراً ارزشهای انسانی هم ثابت نیست) و به تبع نظام اجتماعی، او را متکامل می‌دانیم. از این رو انسان در هر دوره، ارزشهای اخلاقی مختصّ به آن دوره را دارد که می‌توان به آن متّکی بود. اخلاق فئودالی با اخلاق کمونیستی فرق می‌کند امّا طبقه پرولتاریا در یک مرحله مشخّص تاریخی می‌تواند از یک مجموعه ارزشهای اخلاقی کمونیستی دم بزند. پس تناقضی وجود ندارد و قبول ارزشهای اخلاقی متحوّل، قبول فطریّات و غیر مادّه را ضروری نمی‌کند.

سؤال و بحث خوبی است که باید دنبالش را بگیریم. سخن اوّل این است که انسان یک موجود متحوّل است، پس ارزشهای انسانی هم یک سلسله ارزشهای متحوّل است، و به عبارت دیگر چون انسان ثابت نیست پس ارزشها هم قهراً ثابت نیست. این یک مطلب.

مطلب دیگر این است که حال که [انسان و ارزشهای انسانی] ثابت نیست و متغیّر است، متکامل هم هست، و بعد بگوییم ملاک تکامل چیست؟ در این باره جداگانه باید بحث کنیم. بعد می‌گویند:

از این رو انسان در هر دوره، ارزشهای اخلاقی مختصّ به آن دوره را دارد که می‌توان به آن متّکی بود. اخلاق فئودالی با اخلاق کمونیستی فرق می‌کند ...

در اینجا روی دو جهت تکیه شده است و یک مقدار هم شاید خلط مبحث شده باشد. یکی مسأله اینکه ارزشهای انسانی ثابت نیست و متغیّر است. این همان مسأله نسبیّت اخلاق است، یعنی در میان ارزشهای انسانی، آن قسمت که مربوط به اخلاق

است، متغیّر است، مسأله متغیّر بودن و نسبی بودن اخلاق. آیا خود این مطلب حرف درستی است؟ یعنی واقعاً ارزشهای انسانی و از جمله ارزشهای اخلاقی متغیّر است؟ همین چندتایی که ما نام بردیم [یعنی مقولات پنجگانه فطریّات احساسی] آیا اینها واقعاً متغیّر و متحوّل است؟ مثلًا گفتیم حقیقت‌جویی خودش برای انسان یک ارزش است. آیا این یک ارزش متغیّر است؟ یعنی در دوره‌های مثلًا اشتراک اوّلیّه، کشاورزی، بردگی، فئودالی، سرمایه‌داری و کمونیستی، این ارزش برای انسان تغییر کرده است؟ یا این به صورت یک ارزش ثابت برای انسان هست؟

ثانیاً اگر ارزشها متغیّر باشد معنایش این است که هر ارزشی در زمان خودش درست است و در زمان دیگر محکوم است. مثلًا اخلاق فئودالی را در نظر می گیریم. آیا ما می‌توانیم این اخلاق را که «اخلاق فئودالی» می‌نامیم، به دلیل اینکه وابسته به دوره فئودالیسم بوده امضاء و تصحیح کنیم؟ یعنی ما باید ببینیم در آن دوره، آنها چه چیز را اخلاق می‌دانستند [همان را تأیید کنیم] ولو آنکه اخلاق دانستنشان مثلًا به این بوده است که- اگر چه افسانه است- ضحّاک بیاید روزی یک جوان را بکشد برای اینکه مارهای روی دوش خود را با مغز آنها تغذیه کند؟ یا این که نه، یک سلسله اصول ثابت در کار است. کار فرعون در زمان خودش هم محکوم است؛ نه اینکه کار فرعون چون تعلّق به زمان فرعون دارد در زمان خودش درست است، ما در زمان دیگری هستیم و نباید ارزشهای زمان خودمان را به زمان فرعون و موسی (علیه السّلام) تحمیل کنیم، فرعون به زمان دیگری تعلّق داشته و آنچه که در آن زمان، آنها آن را اخلاق می‌دانستند اخلاق درستی است. آیا ما می‌توانیم چنین حرفی بزنیم؟!

ثالثاً در این بیان روی اخلاق طبقاتی تکیه شده است.

قاعدتاً هم همین‌جور باید باشد، یعنی مارکسیسم نمی‌تواند به اخلاق انسانی- یعنی اخلاقی که برای کلّ انسانها اخلاق است- قائل باشد. مطابق این بیان مثلًا در زمان ما که نمونه‌ای از همه این نظامها هست- نمونه فئودالیسم، نمونه کاپیتالیسم و نمونه کمونیسم- باید بگوییم که واقعاً اخلاق برای کمونیست یک چیز است (اخلاق کمونیستی) و برای کاپیتالیست چیز دیگر. حرف یک کاپیتالیست به یک کمونیست- و بالعکس- باید این باشد که تو نمی‌توانی اخلاق خودت را به من تحمیل کنی زیرا تو در شرایط من نیستی و من در شرایط تو نیستم. اگر من در شرایط تو می‌بودم اخلاق تو را می‌پذیرفتم، و اگر تو در شرایط من می‌بودی اخلاق من را می‌پذیرفتی، پس نه من می‌توانم به تو حرفی بزنم و نه تو می‌توانی. نه یک کمونیست می‌تواند یک کاپیتالیست را از نظر اخلاقی محکوم کند و نه یک کاپیتالیست می‌تواند یک کمونیست را از نظر اخلاقی محکوم کند، زیرا یک اخلاق مشترک انسانی و فطری که [بر اساس آن] یک کمونیست بتواند یک کاپیتالیست را تقبیح کند و بالعکس، وجود ندارد و یک امر مشترک در کار نیست، و هر یک می‌تواند در پاسخ به دیگری بگوید اخلاق من متعلّق به خود من است و اخلاق تو متعلّق به تو؛ تو نمی‌توانی اخلاق من را داشته باشی و من نمی‌توانم اخلاق تو را داشته باشم.

بنابراین، اخلاق نه تنها وابسته به زمانها می‌شود، وابسته به خصوصیّات طبقاتی هم می‌شود. مثلًا در اینهمه از نقاط دنیا که اکنون نظام فئودالیسم حکومت می‌کند، اخلاق صحیح آنها همان اخلاق فئودالیته است.

حرف ما این است که انسان از آن جهت که انسان است

یک سلسله اخلاقیّات دارد که این اخلاقیّات بر دوره بدویّت انسان آن گونه صادق است که بر این دوره تمدّن صنعتی او.

سخن دکتر هشترودی و نقد آن

اتّفاقاً مطلبی را دو سه شب پیش در روزنامه خواندم، خیلی جالب بود و قصد داشتم که آن را یک وقتی برایتان بخوانم. امروز هم که بحث ما همین جور به این امور گذشت؛ اکنون برایتان می‌خوانم. در روزنامه کیهان هشتم تیر ماه[1] مصاحبه‌ای شده بود با آقای پروفسور هشترودی تحت عنوان «گفتگوی خبرنگار ما با آقای هشترودی» و با تیتر «انسان زمینی به صورت موجودی کیهانی درمی‌آید». او گاهی حرفهای عجیب و غریبی می‌زند. یک سلسله حرفها در این زمینه‌ها دارد که همیشه آنها را تکرار می‌کند که اهرام مصر را انسانهای روی زمین نساخته‌اند بلکه انسانهای دیگری از کراتی که در تمدّن پیشرفته‌تر بودند آمدند و ساختند و امکان ندارد این را انسان آن روز ساخته باشد و از این حرفها، و اخیراً برای خودش یک «فلسفه اخلاق» ساخته، یعنی او هم یک نوع امانیزم به اصطلاح از خودش اختراع کرده است. در آن مصاحبه، آقای هشترودی مقدّمه‌ای ذکر کرده و در آن، علم و تمدّن امروز را محکوم کرده است. می‌گوید علم و تمدّن چون نتیجه‌اش فعلا به ضرر بشر است اکنون محکوم است. قسمتهایی از عبارتهای او را برایتان می‌خوانم؛ می‌گوید:

«هیچ حکمی مطلق نیست. همه احکام، نسبی است. شاید

---

۱. [سال ۵۶].

به شما گفته باشند که احکام ریاضی مطلق است. احکام ریاضی هم مطلق نیست.»

خبرنگار کیهان می‌گوید:

«پروفسور هشترودی ریاضی‌دان پیر ایران با این منطق که هیچ حکمی مطلق نیست به جنگ نامهربانیها می‌رود و مردم را از تیره‌ها و ملّتهای گوناگون به زیر پرچم مهرورزیها می‌خواند و اینکه همه مردم همدیگر را برادر و خواهر بدانند.»

اینجا من نوشته‌ام: این که می‌گوید هیچ حکمی مطلق نیست، خود همین حکم که «هیچ حکمی مطلق نیست» حکمی است مطلق یا غیر مطلق؟ یک وقت ما می‌گوییم هیچ حکمی مطلق نیست مگر این حکم که هیچ حکمی مطلق نیست، این دیگر مطلق است. در این صورت، استثناء چرا؟ اگر بناست هیچ حکمی مطلق نباشد دیگر دلیل ندارد که این یکی استثناء بشود. منطقیّین می‌گویند بعضی از قضایا هست که محال است این قضایا به نحو عموم صادق باشد، حتماً استثناء می‌خورد؛ مثل این که کسی بگوید: «همه گفته‌های من دروغ است». این نمی‌تواند راست باشد به طوری که همه مصداقهایش راست باشد، چون اگر همه گفته‌های من دروغ باشد، از جمله همین گفته من هم باید دروغ باشد. اگر این گفته من دروغ باشد پس باید همه گفته‌های من دروغ نباشد و الّا نمی‌شود این دروغ باشد.

حال، از جمله حرفهایی که نمی‌تواند صادق باشد این است که «هیچ حکمی مطلق نیست». این اگر بخواهد صادق باشد شامل خودش هم می‌شود. اگر شامل خودش بشود پس خود این هم مطلق

نیست. وقتی خود این مطلق نباشد پس ما احکام مطلقی داریم، و به عبارت دیگر چون این مطلق نیست پس باید یک سلسله احکام مطلق داشته باشیم. این یکی.

دیگر اینکه می‌گوید: «مردم را به مهرورزی می‌خواند و این که همه مردم همدیگر را برادر و خواهر بدانند». از این آقا باید پرسید این دستور العمل اخلاقی که «همه مردم باید یکدیگر را برادر و خواهر یکدیگر بدانند» حکم مطلق است یا حکم نسبی؟ تعلّق به زمان خاص دارد یا در همه زمانها [صادق است؟] آیا این دستور العمل برای همه زمانها- از گذشته و آینده و حاضر- خوب بوده است یا فقط برای زمان حاضر است؟ همچنین آیا در همه مکانها و در همه شرایط برای همه مردم صادق است یا برای بعضی از مردم؟ بعد خبرنگار می‌گوید:

استاد دانشگاه تهران که از پیشرفت تکنیک و دانش و از استخدامشان در خدمت ظلم و آدمکشی سخت رنج می‌برد می‌گوید:

«احکام لا یتغیّر قرون وسطایی در قرن ما درهم شکسته و اعتبار خود را نه تنها از دست داده بلکه احکام جدیدی جای آنها را گرفته که به هیچ وجه مطلق نیست. حکمت عالیه سقراط و اخلاق متعالی کانت با آنهمه طنطنه و دبدبه به عنوان ریا و دروغ و حسّ اثبات نفس و خوددوستی و حبّ ذات تعبیر شده است. اینشتین اعتبار علمی مطلق بودن زمان و مکان را درهم ریخت. از سوی دیگر با نظریّه جنسی فروید اعتبار مبانی اخلاقی که به صورت موهبت مطلق الهی تلقّی می‌شد از دست رفت. اکنون که کلّیّه احکام، نسبی است نباید به خاطر اینکه

فلانی حکم مورد قبول مرا نمی‌پذیرد برادرکشی راه بیاندازیم. حکمی که ما قبول می‌کنیم برای ما مطلق است ولی این حکم ممکن است برای دیگری مطلق نباشد. وقتی احکام ریاضی مطلق نیست و همه چیز نسبی است عدّه‌ای چگونه می‌توانند با حکم مطلق، برادرکشی و خواهرکشی کنند و از تکنیک در این راه استفاده کنند؟»

می‌گوید اصلًا این جنگها از بقایای احکام مطلق قرون وسطاست، یعنی در قرون وسطی مردم احکام خودشان را [مطلق می‌دانستند.] مقصودش این است که مثلًا پیروان فلان دین، خودشان را حق می‌دانستند حق مطلق، و مخالفین را باطل می‌دانستند باطل مطلق؛ آنها هم در مقابل، همین‌طور بودند و این امر منجر به آدمکشی می‌شد. ما باید همین قدر بفهمیم که هیچ چیز مطلق نیست. اگر من می‌گویم حرف من حقّ است، اگر حق هم باشد به طور مطلق حق نیست، او را هم اگر می‌گوییم باطل، اگر باطل هم باشد به طور مطلق باطل نیست. من حقّ نسبی هستم و باطل نسبی، او هم حقّ نسبی است و باطل نسبی. پس بیاییم با همدیگر برادر باشیم. این اساس حرفش است.

بعد احکام اخلاقی را با مسائل ریاضی و غیره مخلوط می‌کند، می‌گوید همه آن اخلاق سقراط، تازه امروز می‌گویند در واقع نوعی خوددوستی، دروغ و ریاست.

به این آقا باید گفت: شما الآن با این بیان خودت ریا را محکوم کردی، دروغ را محکوم کردی، اثبات نفس و خوددوستی و حبّ ذات را هم محکوم کردی. البتّه این حرف، حرف بی‌اساسی است که حکمت سقراط باطنش اینهاست، یعنی گفته‌اند که این نوعی خوددوستی است که به صورت اخلاق جلوه کرده. بسیار خوب،

ماقبول کردیم که حکمت سقراط نوعی خوددوستی، خودپرستی، حسّ اثبات نفس، تظاهر، ریا و غیره است به نام «اخلاق» و اخلاق سقراط را محکوم می‌کنیم، ولی در نتیجه قبول کردیم که اینها را به طور مطلق نفی کردیم و به طور مطلق ضدّ اخلاق دانستیم. آیا ریا یک ضدّ اخلاق است به طور مطلق یا به طور نسبی؟ دروغ ضدّ اخلاق است به طور مطلق یا به طور نسبی؟ خوددوستی و خودپرستی ضدّ اخلاق است به طور مطلق یا به طور نسبی؟ اگر اینها به طور نسبی ضدّ اخلاق‌اند پس اخلاق سقراط نیز حقّ نسبی است و نفی نشده. شما می‌خواهید بگویید حکمت سقراط به کلّی منسوخ است به دلیل این که باطنش اینهاست، پس شما [ضدّ اخلاق بودن] اینها را به طور مطلق در اینجا پذیرفته‌اید.

انسان نمی‌تواند قائل به اخلاق باشد و در عین حال اخلاق را متغیّر و نسبی بداند (حرف ما این است، باز هم درباره‌اش بحث خواهیم کرد)، یعنی اخلاق لااقل از نظر اصول مساوی است [با ثبات و اطلاق.] ما یک اصول اخلاقی داریم و یک فروع اخلاقی. فروع اخلاقی غیر از اصول اخلاقی است. اصول اخلاقی یا اخلاق است و ثابت و مطلق، [و یا اخلاق نیست]، و اگر ما ثبات و اطلاق را از اخلاق بگیریم اخلاق دیگر از جنبه اخلاقی بودن خارج می‌شود؛ بله به شکل یک سلسله آداب- یک سلسله قواعد قراردادی مثل آیین‌نامه‌ها- در می‌آید، نه آن امر مقدّس و نه آن امری که واقعاً فضیلت و خیر است ...[1]

۱. [بقیّه بیانات استاد متأسّفانه روی نوار ضبط نشده است.]

تکامل اصالتهای انسانی

... [از نظر منکران اصالتهای انسانی] این حرفهایی که ما به نام اصالتهای انسانی، شرافتهای انسانی، کرامتهای انسانی می‌نامیم، همه موهوم محض است، منتها بعضی از این منکرها می‌گویند موهومهایی است که مصلحت و منافع جامعه بشر اقتضا می‌کند که بشر این موهومها را بپذیرد و الّا حقیقتی ندارد؛ مثلًا صداقت در مقابل فریب و فریبکاری هیچ اصالتی ندارد، برای انسانی که می‌خواهد صادق باشد یا فریبکار ایندو هیچ فرقی نمی‌کند؛ اگر همه مردم بخواهند فریبکار باشند به زیان همه مردم است، برای این که همه مردم بهتر به منافع خودشان برسند و زیان کمتری ببرند ناچار باید این موهومات را پذیرفت؛ آنگاه فیلسوفانی آمدند و این حرفها را به مردم تلقین کردند که «شرافت اقتضا می‌کند که انسان

صادق باشد و نه فریبکار» تا وجدانهای مردم را به این موهومات پایبند کنند؛ اینها موهوماتی است که به حال مردم مفید است و الّا در واقعیّت خود موهوم محض است؛ و گروهی دیگر از همین کسانی که اینها را موهوم می‌دانند، هم موهوم می‌دانند و هم توصیه نمی‌کنند، توصیه به خلافش می‌کنند، مثل فلسفه نیچه که می‌گوید این موهومات را یک عدّه وضع کرده‌اند برای منافع خودشان، اگر کسی بتواند بر خلاف رفتار کند باید هم بر خلاف رفتار کند.

مقایسه نظر نیچه و نظر مارکسیستها

پس نظریّه دوم، موهوم بودن اینهاست اعمّ از اینکه اینها را یک موهومهای مفیدی به حال بشریّت بدانیم یا موهومهایی که حتّی مفید هم نیست. در این زمینه نیچه سخنی دارد درست عکس سخن مارکسیستها. مارکسیستها می‌گویند مفاهیم اخلاقی - مخصوصاً مفاهیم اخلاقی دینی و مذهبی - را طبقات مرفّه و برخوردار برای تسکین طبقه محروم و جلوگیری از انقلاب و شورش طبقه محروم به وجود آورده‌اند. دین، وضع شده از ناحیه طبقات استثمارگر است. نیچه درست عکس این مطلب را می‌گوید. او چون فلسفه‌اش بر محور تکامل نسل بشر (و کمال را هم فقط در قدرت می‌داند) و پیدایش انسان نیرومند (ابرمرد) است، می‌گوید اصلًا دین و اخلاق و این مسائل را طبقه ضعفا که به حکم طبیعت محکوم به فنا هستند اختراع کردند برای اینکه جلو طبقه اقویا را بگیرند. در قانون تکامل طبیعت، ضعیف اساساً محکوم است و باید هم از بین برود - گناهی از خود ضعف بالاتر نیست - و قوی باید باقی بماند برای اینکه نسل قوی‌تر،

از او به وجود بیاید و طبیعت در اقویا به کمال می‌رسد نه در ضعفا. ضعفا موجوداتی حذف شدنی هستند، باید هم حذف بشوند و تقویت ضعیف بسیار کار غلطی است. این مفاهیم دین و مذهب و انصاف و عدالت و نفس‌کشی و ایثار و از خودگذشتگی و غیره را ضعفا اختراع کردند؛ چون دیدند با زور از عهده اقویا بر نمی‌آیند آمدند این معانی و مفاهیم را وضع کردند و به این وسیله جلو پیشرفت اقویا را گرفتند. در منطق او دین ساخته دست ضعفاست برای جلوگیری اقویا، که همیشه حق هم از آن قوی است: «الحکم لمن غلب» حق از آن همانی است که در این تنازع طبیعی پیروز شده است، و لهذا تمام معانی و مفاهیم دینی و مذهبی و اخلاقی را به کلّی نفی می‌کند و می‌گوید اینها مانع تکامل هستند. این هم نظر دوم.

ولی نظریّات دیگری هست که اصالت انسانیّت را قبول می‌کند (یعنی موهوم نمی‌داند)، واقعاً برای انسانیّت واقعیّتی قائل است امّا اینها را فطری هم نمی‌داند. اینها دو دسته‌اند: یک دسته همان کسانی هستند که می‌خواهند اینها را، هم قبول کنند و هم فطری بودنشان را انکار کنند؛ همان مسأله‌ای را که در یکی از سؤالات گذشته مطرح شده بود طرح کردند، گفتند در این جهان، حقیقت ثابتی وجود ندارد، هیچ امر ثابتی نیست؛ چه چیز در دنیا ثبات دارد که انسانیّت ثبات داشته باشد؟! انسانیّت- به همان معنی اصالتهای انسانی- نیز یک حقیقت متغیّر است، تابع شرایط خاصّ زمان است، در هر زمانی و در هر شرایط زمانی، اصالتهای انسانی و اصالتهای اخلاقی به تناسب آن زمان و شرایط آن زمان یک چیز است که در آن زمان واقعاً اخلاق همان است و آن، مقدّس و انسانیّت است، ولی وقتی که شرایط زمانی تغییر می‌کند آنها هم تغییر می‌کنند،

جایشان را به چیز دیگر می‌دهند که آن زمان، انسانیّت آنهاست. پس این اصالتها ثابت نیستند و متغیّرند و بعلاوه- همان‌طور که قبلًا عرض کردیم- می‌گویند مطلق نیستند، نسبی‌اند؛ گذشته از اینکه به حسب زمان متغیّر هستند، در زمان واحد هم در محیطهای مختلف و در شرایط مختلف، مختلف می‌شوند. مثلًا وضع طبقاتی قهراً اخلاق را مختلف و متعدّد می‌کند. هر انسانی در هر شرایطی از شرایط اجتماعی هست، برای او اخلاق یک چیز است غیر از آن چیزی که در شرایط دیگری برای افراد دیگر اخلاق است. راجع به این مطلب، ما در جلسه گذشته بحث کردیم، چندان لزومی به تکرار نیست، فقط امری را اضافه می‌کنم.

مفهوم تکامل اصالتهای انسانی

این فرضیّه همان‌طور که گفتم بر اساس این است که هیچ امر ثابتی در جهان نیست و همه چیز متغیّر است؛ ولی تنها بر اساس تغییر نیست، بر اساس تغییر و تکامل است. ما همین جا می‌خواهیم این مطلب را مقداری بشکافیم که اگر گفتیم اصالتهای انسانی متکامل‌اند معنی «متکامل بودن» چه می‌تواند باشد که با مطلق تغییر فرق بکند. هر تغییری را ما نمی‌توانیم تکامل بدانیم، چون تنزّل هم تغییر است. یک انسان در انسانیّت خودش ممکن است کامل‌تر بشود و ممکن است تغییرش در جهت عکس باشد، همان که ما می‌گوییم «فساد اخلاق». اصلًا آیا «فساد اخلاق» معنی دارد- و لودر زمان واحد- یا معنی ندارد؟ ناچار معنی دارد، نمی‌شود که معنی نداشته باشد، بگوییم هر وضعی که بود، وضع دیگری که به جایش آمد این

تکامل است! بدیهی است که چنین نیست. تکامل یعنی گام برداشتن در مسیر کمال، یعنی شیء متکامل که منزل عوض می‌کند و مراحل را مرحله به مرحله پشت سر می‌گذارد، گذشته از عدم ثبات و در یک جا متوقّف نبودن، یک امر دیگر هم در آن هست و آن این است که این تغییر در مسیر کمال صورت گرفته است، بدین معنی که مبدئی را در نظر گرفته‌ایم، بعد می‌گوییم در آن متکامل شده است، یعنی در مرحله بعد همان را در مرحله عالی‌تر و به مقدار بیشتر دارد.

پس اگر مسیر، مسیر کمال نباشد آن تغییر مرحله و آن تغییر و جابجا شدن، تکامل نیست. اگر مسیر بخواهد مسیر کمال باشد باید یک امری را ما در نظر بگیریم بعد بگوییم آن امر را که [این شیء] در ابتدا داشته است- که ما آن را کمال تلقّی کرده‌ایم- در مرحله بعد همان را به شکل افزونتری دارد.

مثلًا تکامل در علم و تکامل در صنعت را در نظر می‌گیریم. جامعه‌ای در مرحله‌ای از علم و دانایی و اطّلاع و کشف اسرار طبیعت و در مرحله‌ای از صنعت هست، در مرحله دیگر تغییر می‌کند؛ حال آیا هر تغییری را می‌توانیم بگوییم «تکامل»؟ اگر در دوره بعد، این مردم جاهل‌تر و نادان‌تر شدند، قدرت فنّی و صنعتی‌شان ضعیف‌تر شد باز می‌توانیم بگوییم تکامل پیدا کرده‌اند چون با گذشته فرق کرده‌اند؟ مثلًا آمار باسوادها سابق بیشتر بود حالا کمتر شده است، سطح سواد و معلومات قبلًا بیشتر بود حالا کمتر شده است؛ آیا می‌توانیم بگوییم چون اکنون در آن مرحله نیستند، پس تکامل است؟ نه، آن وقتی ما می‌گوییم تکامل است که در دوره بعد، آن جامعه از نظر کمّیّت یا کیفیّت و یا از هر دو نظر در سطح بالاتر قرار گرفته باشد، یعنی اگر

در دوره قبل مثلًا آمار باسوادها ۵۰٪ بود اکنون از نظر کمّیّت، شده ۶۰٪، و اگر بالاترین سطح دانش و معلومات و حداکثر سواد داشتن این بود که مدرک لیسانس داشته باشند، اکنون مراحل تخصّصی را طی کرده‌اند. صنعت هم همین‌طور است، یعنی در آنچه که داشته‌اند همان را دارند با چیز اضافه، و به عبارت دیگر آن را در سطح بالاتر دارند.

این است که در «تکامل» ما باید یک «مبدأ کمال» ی در نظر بگیریم و بعد مسیری از همان مبدأ در نظر بگیریم که شیء در همان مسیر در مرحله بعد در سطح بالاتر قرار گرفته است. این را می‌گوییم «تکامل».

انواع تکامل جامعه بشری:

۱. تکامل در رابطه انسان با طبیعت

می‌آییم سراغ تکامل جامعه بشری. تکامل جامعه بشری چند گونه است[۱]. یک وقت ما می‌گوییم جامعه بشری متکامل است بدین معنی که در مسائل فنّی یعنی در رابطه انسان با طبیعت [پیشرفت داشته است.] انسان با طبیعت رابطه دارد، در حال جنگ و جدال است و می‌خواهد بر طبیعت تسلّط پیدا کند، قاهر بشود و طبیعت را استخدام کند. تکامل در این امر، خیلی خوب معنی دارد و بدون شک جامعه بشری در رابطه‌اش با طبیعت تکامل پیدا کرده، یعنی اگر ما در مجموع زمانها در نظر بگیریم، آنچه که

۱. در بحثهای «فلسفه تاریخ» در باب تکامل، این بحث را مطرح کرده‌اند.

«تکنیک» یا «صنعت» یا «تصرّف در طبیعت» و یا «تسلّط بر طبیعت» نامیده می‌شود روز به روز [پیشرفت نموده و] افزایش پیدا کرده است.

۲. تکامل در روابط ساختمانی اجتماع

مسأله دیگر، تکامل در روابط انسانها با یکدیگر است ولی مقصود روابط ساختمانی اجتماع است. یعنی چه؟ یعنی جامعه از نظر تشکیلات، حکم یک موجود زنده را دارد که هر چه ساده‌تر و بسیط تر است از ارگانیزم کمتری برخوردار است، حالت وحدت و بساطت بیشتری دارد؛ هر چه که تکامل پیدا می کند، از نظر اعضا و اجزا و ارگانها پیچیده‌تر می‌شود، تقسیم کار بیشتر می‌شود و گسترش این پیچیدگی بیشتر می گردد.

از این نظر هم بدون شک جامعه بشری تکامل پیدا کرده. به عنوان مثال جامعه امروز ایران و جامعه پنجاه سال پیش ایران را در نظر می گیریم. شغلها را در نظر بگیرید، رشته‌های علمی را در نظر بگیرید، پستهای اداری را در نظر بگیرید. سابقاً این جامعه مثل یک حیوان کوچک ابتدایی بود با اعضایی بسیار کم. می‌بینید روز به روز بر اعضای آن افزوده می‌شود. مثلًا از نظر کسب، یعنی کاری که وسیله مبادله است- آنهایی که ابزارها را در اختیار افراد می گذارند- سابقاً اگر کسی انواع شغلها را در همین تهران در نظر می گرفت شاید در ده شغل خلاصه می‌شد، یعنی وضع جامعه بیش از این اقتضا نمی کرد. در دهات که می‌رفتید یک مغازه می‌دیدید که آن مغازه در آن واحد هم عطّاری است، هم بقّالی، هم قصّابی و هم

لوازم التحریر فروشی، هر چه می‌خواهید آنجا هست. ولی هر چه که جامعه گسترش پیدا می‌کند این شغلها تنوّع پیدا مـی‌کنـد، و اکنـون شما می‌بینید که در اثر پیشرفت صنعت، شغلهایی اختراع شده اسـت که در قدیم نبود چون موضوعش منتفی بود، مثل نوارفروشـی، کـه کسی شغلش این باشد که نوارهای ضبط شـده را بفروشـد. تـازه در میان نوارهای ضبط شده یک بخش آن نوارهای مذهبی اسـت؛ شـما می‌بینید مغازه به وجود آمده که کارش ایـن اسـت کـه فقـط نـوار مذهبی می‌فروشد.

در کارهای اداری نیز همین‌طور است. مثلًا وزارتخانه‌ها را در نظر می‌گیریم. (حال ممکن است یک مقدار هم مصنوعی و تصنّعی باشد ولی یک مقدار هم واقعاً ضرورت ساخت اجتماع اقتضا می‌کند). اگر در زمان ناصر الدین شاه یکی دو تا وزیر بیشتر نبودند و اینها کارها را اداره می‌کردند اکنون از نظر واقع و نفس الامر هم اگر بخواهد کارهای وزارتخانه‌ها اداره شود، یک کار مثلًا آب و برق برابر با تمام کارهای دوره ناصرالدین شاه است.

از این نظر هم [جامعه بشری متکامـل شـده اسـت]، از نظـر پیچیدگی اجتماعها (و این هم مربوط به ایران نیست، همه دنیـا ایـن جور است) یعنی زیاد شدن کار و شغل و بعد تقسیم کار و شـغل، و افزایش تخصّصها، که نتیجه‌اش خارج شدن افـراد اجتمـاع از تشـابه است و این از نظر جامعه‌شناسی اثر زیادی دارد، چـون انسـان شـبیه کارش است و کارش شبیه انسان، و کار انسان را مـی‌سـازد. در آن دوره‌هایی که کارها چند قلم بیشتر نبود انسانها با یکـدیگر شـبیه‌تـر بودند تا امروز که کارها این قدر تنوّع پیدا کرده و بین انواع کارها از زمین تا آسمان مباینت هست. قهراً بین انسانی که در عمرش دائمـاً

سر و کارش با فلان کار است و انسانی که سر و کارش با فلان کار دیگر است نهایت تباین هست و اصلًا دو روح‌اند، و این مشکل بزرگی است که خواه ناخواه به وجود آمده است.

بنابراین در این [جهت] هم تکامل معنی دارد؛ یعنی آن دوره اوّل را می‌گوییم که افراد انسانها، حالت یک موجود زنده را به خود می‌گیرند، یعنی یک مجموعه تقسیم شده‌ای هستند که مجموعشان برای یک هدف واحد کار می‌کنند؛ در همین جهت، جامعه بشری دوره به دوره کمال یافته‌تر شده است، یعنی آنچه داشته، در دوره بعد دارد با اضافه، و آنچه در دوره بعد دارد در دوره دیگر همان را دارد با اضافه، یعنی در دوره‌های بعد همانها را در سطح بالاتر دارد.

این است که «تکامل»، مطلق تغییر نیست؛ تکامل، معیار می‌خواهد[1]. یعنی آنچه را که [شیء] در مرحله قبل داشته است- که آن را هم ما نوعی کمال تلقّی می کنیم- در مرحله بعد به نحو بیشتر و کامل‌تر و افزون‌تر داشته باشد. به عبارت دیگر در تکامل، یک مدار خاص و یک مسیر خاص با این شرایط باید وجود داشته باشد.

۳. تکامل در انسانیّت

حال اگر ما اصول ارزشهای انسانی را فطری و ثابت بدانیم آن وقت است که «تکامل» معنی پیدا می‌کند. مثلًا گفتیم مسأله

---

۱. به تعبیر فلاسفه هر حرکتی مسافت می‌خواهد (مسافت معنی اعمّی دارد). اگر حرکت مسافتش مختلف شد دیگر یک حرکت نیست؛ و در حرکت تکاملی حتما باید مسافت، مسافت واحدی باشد.

حقیقت‌جویی یکی از ارزشهای انسان است. اگر در همین مسأله حقیقت‌جویی و حقیقت‌پویی و حقیقت‌خواهی، بشر اوّلیّه هم حقیقت‌جو و حقیقت‌خواه بوده و در دوره بعد، در حقیقت‌خواهی پیشرفت کرده یعنی حقیقت‌خواه‌تر و حقیقت‌جوتر شده و بیشتر از گذشته وابسته به حقیقت شده است، پس تکامل پیدا کرده است. همین‌طور است زیبایی‌دوستی. اگر جمال و زیبایی- و به عبارت دیگر زیبایی‌دوستی- خودش یک معیار است و مفهوم معیّنی دارد، تکامل در این زمینه می‌تواند معنی داشته باشد: بشر اوّلیّه زیبایی‌دوست بود، بشر امروز هم زیبایی‌دوست است. آنچه را که بشر اوّلیّه دوست می‌داشت بشر امروز همان را در سطح بالاتر دوست دارد، و همین‌طور است هنر که زیبایی‌آفرینی است، یعنی در آن مقوله‌ای که بشر اوّلیّه زیبایی را می‌آفرید بشر امروز در همان مقوله پیشرفت کرده. چون همان هست، پیشرفت معنی دارد. همین‌طور خیر و فضیلت اخلاقی و نیز عشق و پرستش.

امّا اگر از ابتدا «تکامل» را صرف تغییر بدانیم که حتّی وحدت مسیر هم برایش قائل نباشیم، یعنی برایش معیار هم قائل نباشیم، بگوییم مثلًا بشر گذشته در دوره‌های سابق حقیقت‌جویی را برای خود ارزش می‌دانست، ملاک انسانیّت حقیقت‌جویی بود، ولی امروز این معیار تغییر کرده، دیگر حقیقت‌جویی نیست و یک چیز دیگر است، در این صورت چگونه اسم این را «تکامل» می‌گذارید؟ «معیارها ثابت» غیر از این است که انسان ثابت است. ایندو را با هم اشتباه می‌کنند. اینها خیال می‌کنند اگر معیارهای انسانیّت را- که همان مدار انسانیّت و مسیر انسانیّت است- ثابت دانستیم پس ما انسان را ثابت دانسته‌ایم. این مثل آن است که اگر ما بگوییم که

مدار زمین به دور خورشید یک مدار ثابت و معیّنی است، یعنی زمین در حرکت خودش به دور خورشید روی یک مدار بیضی شکل حرکت می‌کند و فاصله‌اش از خورشید از فلان مقدار کمتر و از فلان مقدار بیشتر نمی‌شود، در بهار فاصله این قدر است، در پاییز این قدر، در زمستان این قدر و در تابستان این قدر؛ دیگری بگوید پس شما زمین را ثابت می‌دانید. نه، زمین متحرّک است، ولی متحرّک است در این مدار ثابت. زمین، ثابت باشد معنایش این است که زمین در یک منزل از این مدار درجا می‌زند. امّا زمین دو جور می‌تواند متحرّک باشد: یکی اینکه در مدار معیّن حرکت کند- حال می‌خواهد آن مدار خطّ مستقیم باشد یا خطّ منحنی، بیضی باشد یا دایره، هر چه می‌خواهد باشد- و دیگر اینکه یک حرکتهای مضطربانه‌ای داشته باشد، گاهی به این طرف بپیچد گاهی به آن طرف، گاهی از آن طرف برود، گاهی برگردد به آن جایی که از آنجا آمده؛ باز هم همیشه حرکت کرده. البتّه در حرکتهای مکانی به یک علّت خاص، تکامل فرض نمی‌شود.

پس اینکه حرکت، مدارش ثابت باشد، مسیرش مشخّص باشد غیر از این است که متحرّک، متحرّک نباشد و ثابت باشد. مثل این است که اگر برای آپولو یک مسیر معیّن کرده‌اند از اینجا تا کره ماه، و این مسیر که قبلًا معیّن شده، روی صفحه کاغذ آمده است و حتّی مشخّص است که مثلًا در چهل و هشت ساعت و چند دقیقه و چند ثانیه دیگر در کجای این خط قرار خواهد گرفت و معلوم است که در کجای کره ماه خواهد نشست، بگوییم پس آپولو ثابت است. خیر، مسیرش مشخّص است؛ مسیر مشخّص باشد غیر از این است که خود این شیء، ساکن باشد. ساکن بودنش این است که در یک

فاصله معیّن بایستد، نه بیاید به طرف زمین و نه برود به طرف ماه.

فطرت و تکامل جامعه بشری در انسانیّت

اینهایی که متحرّک بودن انسان را با متزلزل بودن معیارهای انسانیّت یکی دانسته‌اند مرتکب این اشتباه شده‌اند. این بود که ما گفتیم اگر ما قائل به فطرت انسانی باشیم یعنی معیارهای انسانیّت را معیارهایی ثابت که ریشه‌اش فطرت انسانی است بدانیم «انسانیّت» معنی و مفهوم پیدا می کند؛ نه تنها انسانیّت، تکامل انسانیّت نیز معنی و مفهوم خواهد داشت و لهذا امروز این تردید میان علما هست و در «فلسفه تاریخ» این بحث به شدّت مطرح است که آیا انسان در آنچه که به نام «انسانیّت» و «معنویّت» نامیده می‌شود تکامل پیدا کرده یا نکرده است؟ ویل دورانت در کتاب درسهای تاریخ تیتری که برای این بحث قرار داده به این صورت است: «آیا پیشرفت واقعیّت دارد؟». البتّه شک ندارد که پیشرفت انسان در صنعت واقعیّت دارد؛ ولی آیا پیشرفت انسان در انسانیّت واقعیّت دارد؟

پس این مسأله اکنون مطرح است که بدون شک بشر از نظر فنّ و تکنیک و رابطه‌اش با طبیعت، تکامل پیدا کرده و بدون شک بشر از نظر نظامهای ساختمان جامعه، تکامل پیدا کرده، ولی آنچه که مورد تردید است [تکامل در انسانیّت است.] حتّی گفتند اصلًا باید در این زمینه لغت Progress[1] را برداشت چون چنین چیزی وجود ندارد. نویسنده کتاب تاریخ چیست؟ خودش با این نظر مخالف است،

---

۱. [به معنی پیشرفت].

می‌گوید نه، در جنبه‌های انسانی هم پیشرفت بوده ولی آهنگش با آهنگ تکاملهای دیگر یکی نبوده، با آنها هماهنگ نبوده و خیلی کند بوده است؛ ولی نظریّاتی را در این زمینه نقل می‌کند و بعد می‌گوید نه، اصلًا بشر در این جهت هیچ پیشرفتی نکرده است.

مارکسیسم و تکامل جامعه بشری در انسانیّت

در مارکسیسم ناچارند که معیاری برای انسانیّت قائل نباشند و تکامل را فقط یک نامگذاری و یک امر اعتباری و امری طفیلی تکامل ابزار تولید بدانند. در این که ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند شکّی نیست. می‌گویند ابزار تولید که تکامل پیدا می‌کند، در هر مرحله‌ای، اخلاقی را ایجاب می کند. چون آن اخلاق، ایجاب شده مرحله تکامل یافته ابزار تولید است پس ما می‌گوییم آن اخلاق، تکامل پیدا کرده. در صورتی که اینها هیچ تلازمی با همدیگر ندارند. اوّلًا که ما این را به آن اطلاق قبول نداریم که در هر دوره‌ای ابزار تولید در هر مرحله‌ای از تکامل باشد یک اخلاق خاص اقتضا دارد. در اصول اخلاق این مطلب را قبول نداریم. ابزار تولید در هر مرحله‌ای باشد اصول اخلاق یکی است. این مثل این است که کسی بگوید «خیانت کردن به مال یک نفر آن وقتی خیانت و دزدی و کار بدی بود که با شمع می‌رفتند به دزدی؛ یا به ناموس کسی تجاوز کردن در آن زمان کار بدی بود ولی امروز با این برق و الکترونیک باز هم شما می‌گویید اگر انسان برود دزدی یا به ناموس کسی خیانت کند بد است؟! اوضاع عوض شده». اینها ربطی به همدیگر ندارد.

قطع نظر از این جهت، این سخن اساساً نفی اصالتهای

انسانی است، یعنی اصلًا اصالتهای انسانی هیچ و پوچ است، ما تکامل ابزار تولید را تکامل انسان می‌نامیم. پس خود انسانیّت از آن جهت که انسانیّت است هیچ تکاملی ندارد. ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند و- به قول اینها- در هر مرحله‌ای که تکامل پیدا می‌کند روابط خاصّی را- که همه این روابط مانند قانون، حکومت، هنر، زیبایی و اخلاق، روبناست و همه ساخته و تابع و طفیلی ابزار تولید است- ایجاب می‌کند، و چون این ابزار تولید آن را اقتضا کرده، می‌گوییم تکامل پیدا کرده است. جز نامگذاری نمی‌تواند چیز دیگر باشد و الّا یک امر واقعی در کار نیست که بگوییم چیزی بوده که کمال یافته است، بلکه چیزی نسخ شده و چیزی به جای آن آمده است. مگر هر وقت چیزی نسخ شد و چیز دیگری به جای آن آمد می‌توان گفت «تکامل»؟! ممکن است اصلًا نه تکامل باشد نه سقوط، و ممکن است سقوط باشد. با چه معیاری می‌توانیم بگوییم «تکامل»؟ با هیچ معیاری؛ فقط چون ابزار تولید تکامل پیدا کرده می‌گوییم آن هم تکامل یافته!

این است که این مسأله اخلاق متغیّر به معنای اینکه حتّی اصول اخلاقی متغیّر است، به هیچ وجه راه حلّی برای اصالتهای انسانی نیست.

اگزیستانسیالیسم و اصالتهای انسانی

و امّا نظریّه دیگر که نظریّه اگزیستانسیالیسم است. اینها هم خواسته‌اند که برای اصالتهای انسانی واقعاً پایه و پایگاهی بسازند بدون آنکه مسأله مادّی بودن جهان و مادّی بودن انسان دست

به‌ترکیبش خورده باشد. اوّلًا مسأله‌ای را گفتند که این مسأله را قبل از اینها دیگران هم گفته‌اند[۱]. اوّلین مسأله‌ای که اینها طرح کردند که در اینجا راهشان با فلسفه شرقی متفاوت می‌شود این است که در فلسفه شرقی- مثل کلمات بوعلی- می‌گویند ما دو گونه «خیر» داریم[۲]. خیرهای محسوس و خیرهای معقول؛ چیزهایی که انسان از جنبه‌های حسّی و مادّی، آنها را می‌خواهد، به عبارت دیگر خواسته‌های این قسمتهای هستی انسان، و خواسته‌های جنبه‌های معنوی انسان. آنها کلمه «منفعت» یا «سود» را اگر به کار ببرند احیاناً در مورد خیر محسوس به کار می‌برند و ممکن است حتّی در مورد خیر معقول هم به کار ببرند. مثلًا می‌گویند علم خیر است ولی خیر معقول، امّا آب و نان خیر است ولی خیر محسوس، و انسان مجبور است دنبال آنچه که در عمق وجدان خودش آن را خیر می‌داند برود، بالفطرهٔ دنبال خیرهای خودش می‌رود. اگر بگوییم ملاک خیریّت چیست؟ می‌گویند ملاک خیریّت، کمال است، یعنی آن مرحله از وجود انسان با رسیدن به آن خیر تقویت می‌شود و تکامل پیدا می‌کند.

در فلسفه فرنگی چون اصلًا نمی‌خواهند غیر از محسوس به حقیقتی و به واقعیّتی قائل باشند می‌گویند واقعیّت همان است که مادّی و محسوس است، غیر آن، واقعیّت نیست. پس قهراً نمی‌توانند بگویند که انسان دو گونه خیر دارد. آنها که می‌گفتند «دو گونه

---

۱. اغلب این فلسفه‌ها ریشه‌ای در فلسفه هگل دارد. هم مارکسیسم و هم اگزیستانسیالیسم ریشه‌های اساسی‌شان در فلسفه هگل است و به حق گفته‌اند که هگل چهره فلسفه اروپا را تغییر داد.

۲. «خیر» یعنی خواسته‌ای که از عمق ذات انسان سرچشمه می‌گیرد.

خیر» به دو گونه واقعیّت معتقد بودند، برای انسان دو مرتبه از واقعیّت قائل بودند و در عالم هستی هم [به] دو مرتبه از واقعیّت[۱] قائل بودند. انسان با واقعیّت محسوسش جستجوگر خیرهای محسوس است و با واقعیّت معقولش جستجوگر خیرهای معقول، و در این جهت که به هر حال جستجوگر خیر است، در هر دو ناحیه یکی است. اگر جستجوگر علم است جستجوگر یک واقعیّت است که آن «خیر معقول» است، اگر جستجوگر پول است آن هم باز واقعیّتی است؛ جستجوگر یک واقعیّت است که واقعیّت محسوس باشد.

اینها چون اساس کارشان را بر این گذاشتند که «واقعیّت» یعنی محسوس و مادّی، آمدند گفتند که انسان یا جستجوگر خیر است- که خیر یعنی همان سود و منفعت مادّی- و یا جستجوگر چیزی است که هیچ چیز نیست، فقط ارزش است، همان کلمه «سود و ارزش» که در فلسفه اروپا آمده و چه انحراف بزرگی هست در فلسفه انسانی. از همین‌جاست که می‌گویند بشر یا دنبال سود- یعنی چیزی که خیرش در آن است- می‌رود، قهراً عقل هم می‌گوید برو، منطقی هم هست، و یا دنبال چیزهایی می‌رود که خیرش در آنها نیست، عقل هم می‌گوید نرو ولی می‌رود، یک کار غیر عقلی و غیر منطقی انجام می‌دهد، دنبال یک سلسله کارهای غیر عقلانی و غیر منطقی می‌رود که منطق و عقل هیچ حکم نمی‌کند که برو دنبالش، ولی می‌رود. یکچنین تضادّی و یکچنین امر به اصطلاح نامعقولی در وجود انسان هست که دنبال چیزهایی می‌رود که هیچ برای او خیریّتی ندارد، و لهذا با عقل هم منطبق نیست،

---

۱. بیش از دو مرتبه؛ مقصود آن دو مرتبه‌ای است که به انسان مربوط است.

ولی مگر انسان همه کارهایش با عقل منطبق است؟! کار نامعقول و غیر منطقی می‌کند. اینها را کارهای غیر منطقی بشر دانسته‌اند. قهراً در توجیه همین چیزهایی که اسم اینها را گذاشتند ارزش و نه خیر- یعنی آنچه که انسان دنبالش می‌رود بدون آنکه خیر[1] و اختیارشدنی باشد- درماندند که این ارزشها را چگونه می‌شود توجیه کرد. «خیر» که همان محسوس و مادّی است. اینها که محسوس و مادّی نیست. مگر زیبایی، محسوس است برای انسان و مادّی است؟! مگر به اصطلاح حجم دارد، یعنی چشم‌پر کن است؟! مگر فضیلت اساساً واقعیّتی است؟! مگر حقیقت، واقعیّت است؟!

اینها شد یک سلسله مسائل غیر منطقی و غیر عقلانی برای بشر، ولی از طرف دیگر دیدند آخر چطور می‌شود اینها را به جامعه گفت که همه اینها اموری موهوم است، یعنی لازمه این فلسفه و همان حرف نیچه و غیر نیچه را بگویند که اینها همه موهوم است، واقعیّت، همانی است که سود است، هر چه که غیر سود باشد واقعیّت نیست، عقل هم می‌گوید دنبالش نرو. آنهایی که شجاع بودند گفتند؛ آنهایی که خیلی شجاع نبودند زیر پرده این مطلب را به شکل دیگری گفتند، یکی گفت ارزشها تکامل پیدا کرده، دیگری به گونه دیگر، ... اگزیستانسیالیست ها آمدند راه حلّی پیدا کردند و آن این که گفتند ارزشها فرقشان با واقعیّتها و حقیقتها این است که ارزشها یک سلسله امور آفریدنی هستند نه یک سلسله امور کشف شدنی[2]. امور

---

۱. «خیر» یعنی اختیارشدنی.

۲. کتابی هست به نام جدال با مدّعی. کتابی خواندنی است. یکی از همین سران ←

کشف شدنی یعنی اموری که واقعیّت دارد. انسان از راه عقل، علم و استدلال، آنچه را که واقعیّت دارد کشف می کند. ولی ارزشها اموری است که انسان اینها را خلق می کند و می آفریند؛ قبلًا وجود ندارد که انسان اینها را کشف کند، انسان اینها را خلق می کند.

همه حرفهای اگزیستانسیالیست ها در مسأله ارزشها همین است، و لهذا این اصطلاح در ادبیّات امروز زیاد آمده است: «انسان ارزشها را می آفریند» در صورتی که این حرف، حرف پوچی است؛ «انسان ارزش را می آفریند» یعنی چه؟! معنای این حرف این است که در طبیعت خود، مثلا ایثار و اثرهٔ[1] (به قول عربها) هر دو مساوی است، عدل و ظلم مساوی است؛ در ذات خود هیچ تفاوتی میان عدل و ظلم نیست، ولی انسان به عدل ارزش می دهد، آنگاه عدل با ظلم فرق می کند، می شود دارای ارزش. ارزش را انسان به آن

→

- می گویند- مارکسیست با شخصی مصاحبه‌ای داشته و این شخص مدّعی است که او متن مصاحبه‌اش را با تغییراتی منتشر کرده. مقدّمه‌ای می‌نویسد و فحشهای دنیا را به آن مصاحبه کننده می‌دهد و بعد می گوید من اکنون عین مصاحبه را چاپ می کنم. این کتاب در دو بخش است: بخش اوّلش راجع به ارزش حیات و زندگی و تکامل و تقریباً راجع به همین مسأله ارزشهاست، و بخش دومش راجع به شعر نو. اشکال کننده سؤالات عجیبی می کند. او از اوّل طرفدار فلسفه پوچی می‌شود یا لا اقل در آنجا از فلسفه پوچی دفاع می کند که همه چیز هیچ است و پوچ، و زندگی یک راه حل بیشتر ندارد و آن خودکشی است. او پیرو فلسفه خودکشی است. حالا چرا خود جناب خودکشی نمی کند این را دیگر از خودش باید پرسید. این شخص می‌خواهد که این نظریّه را رد کند. کم کم می‌رسد به همین مسأله ارزشها. در اینجا از منطق اگزیستانسیالیسم پیروی می کند (چون مارکسیسم در این مسائل نارساست، خیلی هم نارساست) و می گوید ارزشها یک سلسله امور آفریدنی هستند نه کشف شدنی.

۱. «اثرهٔ» یعنی خود را مقدّم داشتن؛ «ایثار» یعنی دیگری را بر خود مقدّم داشتن.

داده است، چنانکه به ایثار، انسان ارزش داده که با اثرهٔ فرق کرده است. اگر شما اکنون می‌گویید عدل بهتر است از ظلم، صدق بهتر است از کذب، و امانت بهتر است از خیانت، اینها در ذات خودشان مساوی هستند، این انسان است که به اینها ارزش داده.

به این آقایان باید گفت «انسان ارزش را آفریده» یعنی چه؟ یک وقت هست که «انسان ارزش را می‌آفریند» به معنی این است که به چیزی که واقعیّت ندارد واقعیّت می‌بخشد؛ یعنی قبلًا اینها واقعیّتی نداشت، بعد انسان به اینها واقعیّت داد و اموری واقعیّت‌دار شدند.

واضح است که اینها چیزی نیست که انسان بیاید آنها را بسازد. قدرت خلّاقیّت انسان همان قدرت فنّ و صنعت است که روی مادّه‌ای، کاری انجام می‌دهد، شکلی و صورتی به آن می‌دهد، و شما قبول دارید که در اینجا شکل و صورت و مادّه در کار نیست. پس «انسان اینها را خلق می‌کند» به معنای این که به اینها واقعیّت واقعی می‌دهد اصلًا معنی ندارد، و فرضاً بخواهد واقعیّت بدهد، اساساً خود «معنویّت» واقعیّت دارد یا واقعیّت ندارد؟ شما می‌گویید اصلًا معنویّت واقعیّت ندارد. در این صورت انسان چطور می‌تواند به چیزی که واقعیّت‌پذیر نیست واقعیّت بدهد؟! آفرینندگی انسان در این مسائل همان است که ما آن را «اعتبار» می‌نامیم و اعتبار یعنی یک امر قراردادی. مثلًا شما گروهی هستید که در این مدرسه با یکدیگر همکاری دارید؛ می‌بینید که اگر بخواهید همکاری‌تان سامانی داشته باشد باید تشکیلاتی داشته باشید، و اگر بخواهید تشکیلات داشته باشید باید در میان خودتان مثلًا یک هیئت مدیره، یک هیئت اجرایی و غیره داشته باشید و یک نفر را هم

به عنوان ریاست این مدرسه انتخاب کنید. یک نفر را به عنوان رئیس خودتان انتخاب می‌کنید، می‌گویید آقای الف رئیس ما. اینجا شما اعطا کردید ریاست را به آقای الف، یعنی ریاستی را که وجود نداشته دادید به او. اینجا شما آفریدید و خلق کردید، امّا این خلق، یک امر قراردادی و اعتبار است، یعنی واقعیّتی ندارد، یعنی الآن آقای الف در عالم وهم و ذهن و اعتبار و قرارداد شما با یک ساعت پیش خود که رئیس نبود فرق کرده، ولی در عالم واقع و نفس الامر همان آدمی است که بوده. اعطاء ریاست یعنی یک قرارداد و یک اعتبار و چیزی که اذهان به حکم یک مصلحت، آن را پذیرفته و فرض کرده‌اند، یعنی یک امر مجاز. اعتبار کردن، منتهای قدرت آفرینندگی بشر در این گونه مسائل است.

بنابراین «انسان ارزش را می‌آفریند» حدّاکثر معنایش این است که اموری که ما آنها را «ارزشها» می‌نامیم هیچ واقعیّتی ندارند، بشر برای آنها اعتبار «ارج» می‌کند (ارزش همان ارج است)؛ در واقع ارجی برای بشر ندارد، ولی بشر ارج را برای آن اعتبار کرده است.

باز هم نفی اصالتهاست و می‌شود یک امر قراردادی و موهوم. تازه مسأله مهم این است که در امور قراردادی، انسان در «وسائل» می‌تواند قرارداد کند نه در «هدفها». مثلًا می‌گوییم ارزش اسکناس یک ارزش اعتباری است، یعنی بر خلاف طلا که چون به درد انسان می‌خورد- در شؤون زیادی کارآراست، هم کمیاب است و هم کارآرا- چه از نظر زینت بودن و چه از نظرهای دیگر، نسبتاً به خودی خود برای بشر ارزش دارد [اسکناس به خودی خود ارزش ندارد]، اسکناس را ما به جای طلا اعتبار می‌کنیم برای رسیدن

به یک سلسله هدفها؛ برای اینکه مبادله آسان باشد آن را اعتبار می‌کنیم. پس اسکناس فی حدّ ذاته هیچ ارزشی ندارد، یعنی این کاغذی که مثلًا به نام هزار تومان به دست ما داده‌اند با یک کاغذ دیگر به همین اندازه، از نظر ارزش واقعی هیچ فرقی ندارد، ولی از نظر ارزش اعتباری و قراردادی فرق کرده است آن هم از آن جهت که ما آن را وسیله برای هدفهای دیگری قرار داده‌ایم.

پس اگر ما اصالتهای انسانی را اموری آفریدنی بدانیم، چون آفریدن به معنای واقعیّت دادن در اینجا معنی ندارد و آفریدن در اینجا معنایی جز اعتبار کردن ندارد، بدین معنی است که همه اینها وسائلی است برای هدفهای دیگری، زیرا خود اینها نمی‌توانند هم اعتباری باشند هم هدف. «هم اعتباری باشد هم هدف» مثل این است که انسان هدف ندارد، چیزی را برای خودش اعتبار می‌کند که هدف بشود و بعد همان هدف می‌شود، درست همان کار بت‌پرستهای عرب که می‌آمدند بتی را می‌ساختند، بعد همانی را که خودشان ساخته بودند پرستش می‌کردند: أَتَعْبُدونَ ما تَنْحِتونَ[1] چیزی را که خودت ساخته‌ای همان را پرستش می‌کنی؟! هدف، آن چیزی است که در مرحله بالاتر از توست و تو کوشش می‌کنی به آن برسی. چیزی را که تو جعل می‌کنی و قرارداد می‌کنی، آن به دست توست و از تو پایین‌تر است.

اصالتهای انسانی اموری فطری است

این است که این راه هم راه حلّی برای این مشکل نیست و

---

۱. صافّات/ ۹۵.

باز برمی‌گردیم به همان نتیجه‌گیری سابق خودمان که این اصالتهای انسانی آن وقت معنی و مفهوم و واقعیّت پیدا می‌کند که یک سلسله امور فطری برای انسان باشد، مایه‌هایی در فطرت انسان باشد و خود اینها یک سلسله واقعیّتها باشند که انسان به واقعیّت خودش به سوی آن واقعیّتها حرکت می‌کند؛ همین‌طور که در خیر محسوس، انسان با واقعیّت محسوسش به سوی واقعیّتهای محسوسی حرکت می‌کند آنها هم یک واقعیّتهایی باشند که انسان با واقعیّت معقولش به سوی آن واقعیّتها حرکت می‌کند. تکامل انسان هم فقط با این فرض قابل تصوّر است، و اگر این را از انسان بگیریم تکامل در انسانیّت معنی ندارد هر چند تکامل در ابزار معنی دارد.

پس ارزشها همان خیرهای واقعی‌اند. این حرف هم حرف بی‌اساسی است که ما بیاییم آنچه را که بشر دنبالش می‌رود تقسیم کنیم به سودها و ارزشها، و بعد بگوییم ارزشها که هیچ و پوچ است، منطقی نیست و عقل هیچگاه حکم نمی‌کند برو دنبال اینها ولی انسان می‌رود؛ انسان یک کارهای دیوانگی (غیر عقلی یعنی دیوانگی) و غیر عقلانی هم دارد، حال اگر چه ضدّ عقل نیست که بگوییم بر ضدّ حکم عقل است ولی بالاخره عقلی هم نیست و مساوی می‌شود با کار دیوانگی، و به عبارت دیگر یک نوع خل‌گری‌هایی است ولی خل‌گری‌های خوبی است که لازم است باشد. تازه این «خوب است و لازم است باشد» اساساً معنی ندارد. بالاخره ناچاریم اینها را یک سلسله خل‌گری‌ها برای بشر بدانیم. از این بحث می‌گذریم.

حال بحث فطری بودن دین مطرح است. اینهایی که می‌گویند دین فطری است مقصودشان چیست؟ چه دلیلی بر

فطری بودن دین دارند؟ یعنی علائم فطری بودن چیست و آیا آن علائم در دین وجود دارد یا وجود ندارد؟ که جزء سؤالهایی بود که قبلًا کرده بودند که «علائم فطری بودن چیست؟ آیا دین فطری هست یا فطری نیست؟ و چه نظریّاتی در باب منشأ دین گفته شده است؟» که یک نظریّه‌اش همین نظریّه فطری بودن است. در مقابل نظریّه فطری بودن در باب خصوص دین، چه نظریّاتی است؟ که آن مقاله‌ای که در جلسه پیش عرض کردم، در اطراف همین موضوع یعنی «نظریّات درباره منشأ پیدایش دین» است. قرار شد که آقای ... در اطراف این مقاله کنفرانس بدهند.

در حدود بیست سال پیش در قم نشریّه‌ای منتشر می‌شد به نام «نشریّه سالانه مکتب تشیّع». شاید هفت هشت شماره به صورت سالانه منتشر شد، سه چهار شماره هم به صورت سه ماهه منتشر شد. در آن نشریّات سالانه- ظنّ بسیار قوی دارم که در شماره اوّل آن- مقاله‌ای آقای مهندس بیانی ترجمه کرد تحت عنوان «دین یا بعد چهارم»، مقدّمه‌ای و مؤخّره‌ای هم آقای مهندس بازرگان بر آن مقاله نوشته بود. آن مقاله هم- اگر پیدا بکنید- برای این بحث (یعنی نظریّات درباره این که منشأ پیدایش دین چیست) خیلی خوب است. نظریّات را در آنجا نقل کرده است. البتّه خود نویسنده آن مقاله طرفدار فطری بودن حسّ دینی است.

مبنا و منشأ مذهب

دانستن نظریّات اینها[1] راجع به مبنا و منشأ مذهب، یک فایده اساسی‌اش برای ما این است که بفهمیم اصلًا تعصّب در لامذهبی یعنی چه. همیشه به ما درباره تعصّب مذهبی گفته‌اند، که مذهبیها متعصّب‌اند و چون متعصّب هستند، از روی کمال تعصّب نظریّه‌هایی را ابراز می‌دارند. ببینید آنهایی که در لامذهبی متعصّب‌اند- یعنی اوّل، فرضشان نفی مذهب است- برای توجیه این نفی چه یاوه‌ها بافته‌اند که امکان ندارد یک انسان بی‌طرف تا این حد یاوه‌بافی کند؛ و همچنین ببینید در نهایت امر چگونه در بن‌بست

۱. [لازم به ذکر است که قبل از بیانات استاد، پیرامون مقاله‌ای در موضوع «نظریّات درباره منشأ پیدایش دین» نوشته انور خامه‌ای کنفرانس داده شده است.]

توجیه مذهب گیر کرده‌اند، یعنی اصلًا حقارت نظریّات اینها را شما خواهید فهمید.

علمی در اروپا به وجود آمده است به نام «جامعه‌شناسی مذهب» که این علم ابتدا یک چیزی را به عنوان «اصل موضوع» انتخاب می‌کند چنانکه هر علمی یک «اصل موضوع» دارد که ابتدا نمی‌تواند آن را اثبات کند بلکه آن را مفروض می‌گیرد بعد بر اساس آن «اصل موضوع»، نظریّات خودش را بار می‌کند. در «جامعه‌شناسی مذهب» از ابتدا فرض بر این است که مذهب یک پدیده‌ای است که مولود فعل و انفعالات جامعه است، یعنی یک ریشه الهی و ماورائی ندارد، و اصلًا این [که مذهب ریشه الهی دارد] جزء فرض نیست، مثل این که اگر به ما بگویند راجع به علّت پیدایش فکر نحوست «سیزده» بروید تحقیق کنید که چطور شده که فکر نحوست «سیزده» در میان مردم پیدا شده، چون انسان می‌بیند منطقاً هیچ فرقی میان عدد سیزده و عدد چهارده یا عدد دوازده نیست که انسان احتمال بدهد که یک دلیل عقلی یا تجربی در کار است، می‌گوید این باید یک ریشه غیر منطقی داشته باشد، آن ریشه غیر منطقی چیست؟

اینها درباره دین و مذهب از اوّل بنا را بر این گذاشتند که دین یک ریشه منطقی که نمی‌تواند داشته باشد، حال که ریشه غیر منطقی دارد آن ریشه غیر منطقی چیست؟ پس اصل موضوعشان این است [که دین یک ریشه منطقی و الهی ندارد.]

نویسنده مقاله، ابتدا تاریخچه مختصری ذکر می‌کند و بعد می‌گوید اوّل کسی که به طور منظّم این مسأله را تحلیل کرد یک فیلسوف مادّی خیلی معروف است- که یکی از دو منبع فکری

کارل مارکس نیز هموست- به نام فویر باخ. فویر باخ، آلمانی است و او را به منزله استاد کارل مارکس گرفته‌اند ولی نه به معنای این که رسماً در کلاس او تحصیل کرده باشد بلکه به عنوان کسی که از افکار او خیلی استفاده کرده و به افکار او استناد کرده است. افکار کارل مارکس دو رکن دارد: از نظر منطق و طرز تفکّر تابع هگل است، یعنی منطق دیالکتیک، [و از نظر فلسفه اجتماعی تابع فویر باخ.] ولی هگل ماتریالیست نبوده است، یک نوع افکار خاصّی دارد که حتّی بعضی می‌گویند او ایده‌آلیستی است که در عین حال قائل به خدا نیست، ولی برخی می‌گویند قائل به خدا هست. نه، قائل به خدا هست ولی تصوّرش از خدا با تصوّر دیگران اندکی فرق دارد. فویر باخ شهرتش در افکار مادّی در همین تحلیلی است که از مذهب کرده است و آن تحلیلش این است که گفته است مذهب ناشی از حالت از خود بیگانگی انسان نسبت به خودش است. «از خود بیگانگی» نیز در فلسفه اروپا برای اوّلین بار وسیله هگل طرح می‌شود، چیزی در فلسفه انسان به نام «از خود بیگانگی» که شاید تعبیر صحیحترش «با خود بیگانگی» باشد یعنی برای انسان عواملی پیش می‌آید که خودش از خودش (با خودش) بیگانه می‌شود. حال این خودش یک مسأله‌ای است که چطور می‌شود که انسان خودش با خودش بیگانه بشود؟ اصلًا چنین چیزی امکان دارد؟ چون بیگانگی- و نقطه مقابلش خویشاوندی- دو طرف می‌خواهد. در این صورت چطور می‌شود که انسان خودش با خودش بیگانه بشود؟ این معنایش این است که انسان خودش را با غیر خودش اشتباه می‌کند؛ یعنی انسان یک واقعیّتی دارد، یک خود واقعی دارد، بعد چیزی را که او «ناخود» است- یعنی او خودش نیست ولی خودش را او

می‌پندارد- با خود اشتباه می‌کند، به جای اینکه مثلًا برای خود کار کند برای آن «ناخود» کار می‌کند که ما در کتاب سیری در نهج البلاغه- اگر چه نه به طور مفصّل ولی به طور اجمال- این مسأله را طرح کرده‌ایم.

خود را باختن، خود را فراموش کردن

یادم است که در حدود بیست سال پیش- یکی دو سال بعد از آن که به تهران آمده بودم (من در سال ۳۱ به تهران آمدم)- یک جلسه تفسیر خصوصی مختصری در منزل یکی از رفقای تجّار بازاری داشتیم که من آنجا می‌رفتم تفسیر می‌گفتم، تفسیر هم نمی‌توان گفت، بحثی درباره آیات منتخبه و یک جلسه موعظه و تذکّر بود؛ برای خود من این مسأله اوّلین بار آن وقت مطرح شد؛ مطلبی را از قرآن آن وقت الهام گرفتم و یادم است که در آن جلسه همین مسأله را طرح کردم، مکرّر هم بعد طرح می‌کردم که از قرآن استنباط می‌شود که انسان گاهی حالتی پیدا می‌کند که خودش با خودش فاصله پیدا می‌کند (من آنجا تعبیر فاصله می‌کردم)، خودش از خودش دور می‌شود، چون این تعبیر در قرآن مکرّر آمده است: خود را باختن (خود باختن)، باختن به همان معنایی که در قمار می‌گویند یا در معامله می‌گویند فلان شخص باخت، زیان کرد، سرمایه را باخت و از دست داد؛ در صورتی که باور کردن این امر برای انسان خیلی مشکل است، زیرا وقتی انسان چیزی را که مملوک و در حیطه ملکیّتش باشد ببازد یعنی او را به دیگری می‌دهد، امّا این که انسان خودش را ببازد چگونه

می‌شود؟ قرآن می‌فرماید: **«قُلْ انَّ الْخاسِرینَ الَّذینَ خَسِروا انْفُسَهُمْ»**[۱] بگو زیانکاران فقط - یعنی زیانکار حقیقی - آنان‌اند که خود را زیان کرده‌اند؛ یعنی آن کسی که مالش را زیان می‌کند او زیانکار حقیقی نیست، آن، چیز مهمّی نیست؛ زیانکار واقعی آن است که اصلًا خودش را زیان کرده، اصلًا خودش را یکجا باخته. «نسیان خود» یعنی خود را فراموش کردن، این هم از نظر فلسفی خیلی تصوّرش مشکل است زیرا علم انسان به خودش علم حضوری است و علم حضوری قابل فراموشی نیست، علم حصولی قابل فراموشی است؛ یعنی انسان اصلًا جوهر ذاتش علم است و خودش همان علم خود به خود است.

سخن مولوی

خود را باختن، خود را فراموش کردن؛ این برای من همان وقت مبدأ یک فکر شد. البتّه بعدها دیدم که حکما و بالاخص عرفای اسلامی این مطلب را سالها قبل از ما درک کرده و خیلی هم روی آن تکیه کرده‌اند راجع به این که من واقعی انسان چیست و کیست، و بلکه اساس عرفان بر پیدا کردن خود واقعی و من واقعی است، یعنی دریدن پرده‌های خود خیالی و من خیالی و رسیدن به من واقعی؛ یعنی «خود را گم کردن»، «خود را اشتباه کردن»، «خود را باختن»، «خود را از دست دادن» معنایی بوده که آن را خیلی خوب از قرآن الهام گرفته‌اند و بعد خوب هم شرح و تفسیر کرده‌اند که یکی از آن تفسیرها و تمثیلهای بسیار عالی که انصافاً

---

۱. زمر/ ۱۵.

شاهکار است تمثیلی است که مولوی بیان کرده است- می‌دانید که او مطلب را به صورت تمثیل ذکر می‌کند- در این زمینه که انسان خود عالی خودش را با خود دانی‌اش اشتباه می‌کند، یا بگویید جنبه روحی و معنوی خودش را که خود واقعی است با جنبه نفس و تن اشتباه می‌کند، یعنی خودش را این خیال می‌کند.

مثل این جور می‌آورد: فرض کنید شخصی زمینی دارد. شروع می‌کند آن زمین را ساختن، مصالح می‌برد: آجر می‌برد، گچ و سیمان و خاک می‌برد، چوب و آهن می‌برد و یک خانه بسیار مجلّل در آن زمین می‌سازد. فردا می‌خواهد برود به خانه خودش. وقتی می‌خواهد اسباب‌کشی کند، می‌رود آنجا؛ یک وقت متوجّه می‌شود که خانه را روی زمین همسایه ساخته، اشتباه کرده، آن زمینی که مال او بوده آن است، این زمین مال دیگری است و او هر چه ساخته در زمین بیگانه ساخته است. طبق قانون هم حق ندارد از همسایه چیزی بگیرد، چون همسایه می‌گوید من که نگفتم بساز، خودت آمدی ساختی، بیا همه را بردار ببر؛ و اگر بخواهد خانه را خراب کند باید پول دیگری خرج کند؛ مجبور است رها کند و برود. مولوی در بیان کردن این لطائف روحی عجیب است؛ می‌گوید:

در زمین دیگران خانه مکن   کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه؟ تن خاکیّ تو   کز برای اوست غمناکیّ تو

می‌گوید یک عمر داری برای تن و برای نفس کار می‌کنی و خیال می‌کنی برای خودت داری کار می‌کنی.

تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی
گوهر جان را نیابی فربهی
گر میان مشک تن را جا شود   وقت مردن گند آن پیدا شود

می‌گوید اگر یک عمر تن را در مشک قرار بدهی [هنگام مردن گند آن پیدا می‌شود.]

مشک را بر تن مزن بر جان بمال

مشک چه بود؟ نام پاک ذو الجلال

چنانکه قرآن می‌فرماید:

«و لا تَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللّهَ فَانْسیهُمْ انْفُسَهُمْ.» ۱

قرآن میان «یافتن خود» و «یافتن خدا» تلازم قائل است. قرآن می‌گوید فقط کسانی خود را یافته‌اند که خدا را یافته باشند و کسانی که خدا را یافته‌اند خودشان را یافته‌اند. (**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ و متقابلا: مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ عَرَفَ نَفْسَهُ**). در منطق قرآن، جدایی نیست؛ اگر انسان خیال کند که خود واقعی‌اش را دریافته است بدون این که خدا را دریافته باشد اشتباه کرده. این از اصول معارف قرآن است.

این مطلبی که امروز به نام «از خود بیگانگی» یا صحیحترش «با خود بیگانگی» می‌گویند، در معارف اسلامی سابقه خیلی زیاد دارد، یعنی از قرآن شروع می‌شود و سابقه‌ای بیش از هزار سال دارد با یک سیر مخصوص به خود. در اروپا این مطلب از هگل شروع می‌شود و بعد از هگل مکتبهای دیگر این مسأله را طرح کردند بدون این که [«خود» را شناسانده باشند!] چون مسأله «با خود بیگانگی» اوّلین سؤالش این است که خود آن «خود» چیست که صحبت از بیگانگی می‌کنی؟ آخر شما می‌گویید انسان از «خود» بیگانه شده است. اوّل آن «خود» را به ما بشناسانید که آن «خود» چیست تا بعد «بیگانگی با

۱. حشر/ ۱۹.

خود» یا «بیگانگی از خود» مشخّص بشود. بدون این که روی آن «خود» بحث کنند و بدون آن که آن «خود» را شناخته باشند- و حتّی آن «خود» را نفی می‌کنند- [دم از «از خود بیگانگی» می‌زنند.] اساس این فلسفه‌های مادّی بر این است که اصلًا «خود» یک امر اعتباری است. تمام فلسفه‌های مادّی بر این عقیده‌اند که انسان «خود» ی ندارد، آنچه که تو «خود» خیال می‌کنی، یک مفهوم انتزاعی است، یک سلسله تصوّرات پی در پی دائماً می‌آیند و رد می‌شوند، تو خیال می‌کنی در این بین یک «خود» ی وجود دارد، خیر «خود» ی وجود ندارد.

اینها از یک طرف اساس فلسفه‌شان بر این است که اصلًا «خود» ی وجود ندارد، و از طرف دیگر می‌آیند فلسفه «از خود بیگانگی» برای مردم درست می کنند، و این خیلی عجیب است!

منشأ پیدایش دین از نظر فویرباخ

جناب فویر باخ که یک فیلسوف مادّی است حرف عجیبی زده است. خواسته دین و مذهب را تحلیل روانشناسانه و جامعه‌شناسانه کرده باشد بر همان اساسی که گفتیم از اوّل فرض بر این است که مذهب مبنای منطقی ندارد. می‌گوید انسان دارای دوگانگی وجود است. (خود همین حرف را از مذهب گرفته). انسان، وجودی عالی دارد و وجودی دانی. همین چیزی که ما می‌گوییم جنبه علوی و جنبه سفلی. جنبه سفلی انسان جنبه حیوانیّت انسان است که مانند حیوان جز خور و خواب و خشم و شهوت چیزی سرش نمی‌شود، و جنبه علوی انسان همان انسانیّت انسان است

- که فویر باخ این را دیگر جزء وجود انسان دانسته و ناچار برای آن اصالت قائل شده است- و آن همانی است که دارای یک سلسله فضائل است؛ شرافت، کرامت، رحمت، خوبی، نیکی، همه این حرفها در آنجاست. بعد می‌گوید انسان (ناچار باید بگوید همه انسانها این جور هستند) تن می‌دهد به دنائتها یعنی تابع جنبه سفلی وجودش می‌شود؛ بعد که تابع جنبه سفلی وجود خودش شد می‌بیند آن جنبه‌های علوی با خودش جور در نمی‌آید، چون خودش حالا یک حیوان پست منحط شده است. بعد در حالی که همین شرافتها و اصالتها در خودش است فکر می‌کند پس اینها در ماورای اوست، و خدا را بر اساس وجود خودش می‌سازد.

یک فیلسوف فرنگی گفته است که در تورات آمده است: «انّ اللّه خلق ادم علی صورته خدا آدم را بر صورت خویش آفرید، یعنی آدم را نمونه صفات کمالیّه خودش قرار داد»- آن فیلسوف فرنگی گفته- ولی قضیّه بر عکس است: انسان خداوند را بر سیرت خود آفرید، یعنی انسان چون دارای یک طبیعت ذاتی کمالی‌ای بود که در آن طبیعت همه، شرافت و کمال و رحمت و غیره بود و اینها را از خودش جدا کرد و با خودش بیگانه شد، آنگاه فکر کرد که اینها از آن وجودی است ماورای من، و فکر نکرد که همه اینها در درون خودش است.

پس، از اینجا- به قول او- انسان خودش با خودش بیگانه شد یعنی برخی امور را که در وجود خودش بود از وجود خودش انتزاع کرد، و فرض کرد که اینها در ماورای وجود اوست. ولی می‌گوید تدریجاً این جنبه ماورایی نزدیک شده. اوّل از انسان دور شد؛ در خدایان مذاهب بدوی خیلی دور بود، بعد در خدای یهود [نزدیکتر

شد]؛ خدای یهود شبیه انسان می‌شود، مانند انسان احساسات و عواطف و خشم و رضایت دارد؛ در مسیحیّت از آن هم نزدیکتر می‌شود، به صورت یک انسان در می‌آید که مسیح باشد، و مسیح می‌شود خدا. در واقع یک «قوس» طی کرده است: ابتدا انسان این صفات را از خودش جدا کرده، آن دوردورها قرار داده و بین آن موجود دور و انسان هیچ رابطه‌ای برقرار نبوده، بعد کم کم آن موجود، برگشته و آمده به طرف انسان، به مسیح که رسیده دیگر خیلی نزدیک شده و یک انسان خدا شده (چون در دین مسیحیّت، مسیح همان خداست، یعنی انسان است و خدا، در آن واحد هم انسان است و هم خدا)، فقط یک قدم دیگر باقی مانده، هر چه انسان خودش را بیشتر بشناسد بیشتر این «از خود بیگانگی» را از خودش دور می‌کند، یکمرتبه می‌رسد به آنجا که اصلًا من خودم هستم و این صفات همه مال من است نه مال جای دیگر. پس یک قدم دیگر بیشتر باقی نمانده است. (در حالی که اسلام بعد از مسیحیّت آمده و تکامل یافته‌تر از مسیحیّت است ولی در عین حال این جنبه انسانی خدا یا خدایی یک انسان که مسیح باشد، الوهیّت مسیح و ابن اللّهیّت مسیح، همه اینها را به شدّت نفی کرده).

طبق نظریّه آقای فویر باخ، مذهب عن قریب پایان پیدا می‌کند، یعنی انسان هر چه خودش را بیشتر بشناسد نیاز او به فرض خدا کمتر می‌شود و وقتی انسان خودش را خوب شناخت دیگر اصلًا جایی برای مذهب باقی نمی‌ماند و انسان به جای این که خدا را بپرستد خودش را می‌پرستد، به جای این که خدا را تجلیل کند خودش را تجلیل می‌کند.

نقد نظریّه فویر باخ

یکی از جنبه‌هایی که این نظریّه را رد می‌کند همان است که به این آقای فویر باخ باید گفت شما که به خدا اساساً اعتقاد نداری و انسان را هم به طریق اولی یک موجود صد در صد مادّی می‌دانی، پس این دوگانگی وجود انسان را چگونه توجیه می‌کنی؟ این دوگانگی را مذاهب می‌توانند بیان کنند که انسان را مرکّب می‌دانند از یک حقیقت خاکی و یک حقیقت ملکوتی: **«فَاذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی»**[1]. از یک طرف «سوّیته» است (کاملش کردم، از نظر جهازات تمامش کردم)، امّا یک چیز دیگر دنبالش دارد: **«وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی»**. یا تعبیری که در سوره **«قَدْ افْلَحَ الْمُؤْمِنونَ»** آمده است که: **«وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْانْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طینٍ»** تا آنجا که می‌گوید: **«ثُمَّ انْشَأْناهُ خَلْقاً اخَرَ»**[2] بعد آن را چیز دیگر کردیم. آن چیز دیگر شدن [مهمّ است و با دوگانگی وجود انسان ارتباط پیدا می‌کند.] آنها می‌توانند این حرف را بگویند ولی شما چه می‌توانید بگویید؟

ثانیاً ما طبق این فلسفه باید قبول کنیم که هیچ انسانی در جهان به شرافت اصلی خودش باقی نیست. می‌گوید انسان در ذات خودش دارای دوگانگی است، بعد که در زندگی اجتماعی انحطاط پیدا می‌کند به آن جنبه دانی و دنیّ خودش و در حیوانیّت سقوط می‌کند می‌آید جنبه‌های عالی و شریف وجود خودش را از خودش

---

۱. ص/ ۷۲.

۲. مؤمنون/ ۱۲- ۱۴.

انتزاع می‌کند. از اینجا اعتقاد به مذهب پیدا می‌شود. معنای این سخن این است که اوّلًا ما باید همه افراد بشر را ساقط شده در حیوانیّت فرض کنیم و ثانیاً باید همه این ساقط شده‌های در حیوانیّت را «مذهبی» فرض کنیم، در صورتی که: اوّلًا انسانها همیشه دو گونه بوده‌اند: انسانهایی که به شرافت انسانیّت خودشان باقی بوده‌اند- و در همه زمانها بوده‌اند- و انسانهایی که در حیوانیّت سقوط کرده‌اند؛ و ثانیاً باید ببینیم آنهایی که به مذهب گرایش پیدا می‌کنند- که اتّفاقاً این جزء یکی از ادلّه ماست- و به عبارت دیگر همیشه در دنیا مشتریهای مذهب چه گروههای هستند؟ آیا مردمان شریف، آنهایی که اصالتهای انسانیّت در آنان باقی است به سوی مذهب گرایش دارند، یا انسانهایی که در حیوانیّت سقوط کرده‌اند؟ حتّی غیر مذهبی‌ها هم در این جهت انکار ندارند و لهذا می‌گویند اگر شما می‌بینید افراد مذهبی هستند، این مذهبی بودن شرافت ذاتی اینهاست، به آن مذهبی که گرایش پیدا کرده‌اند مربوط نیست، به شرافت خود اینها مربوط است؛ یعنی مشتریهای واقعی مذهب همیشه از میان افراد شریف انتخاب می‌شوند. شما می‌گویید چون انسان شرافتش را از دست می‌دهد و در حیوانیّت سقوط می‌کند این امر منشأ اعتقاد به خدا می‌شود، در حالی که قضیّه بر عکس است: آنهایی که در خودشان این شرافت را احساس می‌کنند و باقی بر اصالتهای انسانی هستند آنها هستند کسانی که اعتقاد و ایمان به خدا و اصول مذهب پیدا می‌کنند.به هر حال نظریّه این جناب یک نظریّه منسوخی است.

نظر اگوست کنت و اسپنسر:

مذهب مولود جهل است

این مطلب که گفته‌اند مذهب مولود جهل است، در مجموع به دو گونه بیان شده. آن بیانی که اگوست کنت کرده با آنچه که از اسپنسر و دیگران نقل می‌کنند دو بیان است یعنی دو وجهه دارد. نظر اگوست کنت به مسأله تعلیل حوادث است، یعنی می‌خواهد بگوید بشر بالطّبع اصل علّیّت را پذیرفته است منتها بشرهای اوّلیّه چون علل اصلی حوادث را نمی‌شناختند اینها را به یک سلسله موجودات غیبی، خدایان و امثال اینها نسبت می‌دادند. مثلًا می‌دیدند باران می‌آید؛ چون علّت آمدن باران را نمی‌شناختند می‌گفتند «خدای باران»، طوفان می‌آمد، نمی‌دانستند علّت آن چیست، می‌گفتند «خدای طوفان»، و همچنین حوادث دیگر.

بنابراین از نظر او این فقط یک فکر است برای انسان، مثل آنچه که ما در باب توحید می‌گوییم که این فقط مربوط به مرحله شناخت است.

اسپنسر و دیگران به شکل دیگری مطلب را گفته‌اند و آن این است که انسان، اوّلین بار به دوگانگی وجود خودش به معنی دوگانگی روح و بدن معتقد شد از باب این که در خواب، مردگان یا افراد زنده را می‌دید؛ مخصوصاً خواب دیدن مردگان. افراد که می‌مردند، بعد از مردن به خوابش می‌آمدند، آنگاه فکر می‌کرد که این که در خوابش آمده یک موجودی است واقعاً از خارج و آمده نزد او، و چون

می‌دانست که او جسمش در زیر خاک پوسیده، پس معتقد شد که او یک روحی دارد. اینجا بود که معتقد شد همه ما انسانها روحی داریم و بدنی. بعد این را تعمیم داد به همه اشیاء، یعنی برای همه اشیاء جان قائل شد، برای دریا جان قائل شد، برای طوفان جان قائل شد، برای خورشید جان قائل شد ...؛ آنگاه در گرفتاری و هنگامی که با این نیروهای طبیعی مصادف می‌شد، همچنانکه وقتی با یک انسان قدرتمند مصادف می‌شد برایش هدیه و نذر می‌برد، احیاناً تملّق می‌کرد و از این جور کارها، شروع کرد همین کارها را- یعنی پرستش- در مقابل نیروهای طبیعت انجام دادن (اسپنسر مسأله «پرستش» را توجیه می‌کند که اوّل بار «پرستش» از کجا پیدا شد)، و از اینجا پرستش نیروهای طبیعت پدید آمد.

پس اگوست کنت فقط توجیه نظری و فکری مطلب را بیان می‌کند؛ اسپنسر ریشه پرستش را بیان کرده که اوّلین بار پرستش از کجا شروع شد، از پرستش نیروهای طبیعت شروع شد و این عملی است از قبیل تملّقها و پیشکش بردن‌ها و هدیه بردن‌هایی که انسانها برای انسانهای زورمندتر از خودشان انجام می‌دهند. همان‌طور که برای انسانها هدیه می‌بردند برای آنها قربانی می‌کردند، و همان‌طور که در مقابل انسانها تملّق می‌گفتند در مقابل آنها عبادت می‌کردند، ذکر می‌گفتند و امثال اینها.

طبق این نظریّه، با رفتن جهل یعنی شناختن علل (آن طور که اگوست کنت گفت)، اعتقاد به این که خیر، اشیاء جاندار نیستند و همه بی‌جان هستند: دریا بی‌جان است، زمین بی‌جان است، باران بی‌جان است، و حتّی این که انسان خودش هم یک روحی داشته باشد قهراً مورد شکّ و تردید یا نفی قرار بگیرد، در این حال پرستش موضوع

ندارد، یعنی با گسترش علم خود به خود مذهب منتفی می‌شود.

نویسنده مقاله جواب می‌دهد که این حرف به دلائلی درست نیست. یکی از دلائل این است که تجربه خلاف این مطلب را ثابت کرده. می‌گوید ما می‌بینیم که در میان جاهلها، هم مذهب هست هم لامذهبی، در میان عالمها نیز هم مذهب هست هم لا مذهبی، یعنی مسأله مذهب و لامذهبی هیچ به علم و جهل ارتباط ندارد؛ اگر مذهب مولود جهل بود می‌بایست به هر نسبت که مردم بی‌سوادترند مذهبی‌تر باشند و به هر نسبت که باسوادتر و عالم‌تر هستند لا مذهب‌تر باشند، پس حتماً علمای طراز اوّل باید لامذهب باشند، در صورتی که عملًا چنین نیست؛ بعد می‌گوید مثل کی و کی، و حتّی می‌گوید داروین نیز لامذهب نبود.

–... نکته‌ای که در این مقاله انور خامه‌ای بود دو تا استنادی بود که به نظر من لااقل، خیلی غلط می‌رسید، یکی آن شعر مولوی را نقل کرده که «ابلهی شو تا بمانی دین درست»، و دیگر آن شعر ابوالعلا را که با وجود نظراتی که در مورد ابوالعلای معرّی هست لا اقل این شعرش بعید است که به این هدف گفته شده باشد که [دین ناشی از جهل است.] می‌گوید:

اثنان اهل الارض ذو عقل بلا دین

و اخر دیّن لا عقل له

اهل زمین دو فرقه‌اند: یا دین دارند عقل ندارند و یا عقل دارند دین ندارند، که هر دوی اینها من فکر می‌کنم طعنه‌ای بوده به متدیّنین قشری که مثلًا تکفیر می‌کردند، و در جواب آنها بوده و نه به این معنایی که این جامعه‌شناسها [در نظر گرفته‌اند که] واقعاً عقیده داشته باشند که دین از جهل ناشی شده است.

ابو العلای معرّی، البتّه حکیم و فیلسوف هم بوده ولی شاعر مسلک است یعنی یک آدمی است که در حالات مختلف، مختلف حرف می‌زند و لهذا وضع ابوالعلا خیلی روشن نیست. البتّه من هم مطالعه زیادی روی شخص ابوالعلا ندارم؛ آن مقداری که مطالعه دارم همین است: در گفته‌های ابوالعلا، هم توحید و دینداری و اسلام، خیلی قوی هست و هم حرفهایی که ضدّ اینهاست پیدا می‌شود.

و امّا شعر مولوی، من اصلش را پیدا نکردم. درباره مولوی کسی نمی‌تواند چنین احتمالی بدهد. من حدس خیلی قوی دارم که مولوی به حکم این که عارف است و با فیلسوفان در می‌افتد و می‌خواهد نظریّه تسلیم را [بیان کند] می‌خواهد بگوید اصلًا انسان تا در مقابل حقیقت تسلیم نباشد [به آن نمی‌رسد]؛ آنچه را که از خودش دارد باید بگذارد کنار و بیاید آنجا. و یک نفر عارف همیشه این جور فکر می‌کند، می‌گوید هر چه را از خودداری بگذار بیرون که اینها [انانیّت] است، بعد خودت بیا جلو. [مولوی] حتّی آن حدیث «علیکم بدین العجائز» را- که البتّه حدیث بودنش هم مسلّم نیست، در عین حال به صورت یک حدیث نقل کرده‌اند- به همین معنا توجیه کرده، یعنی «عجائز» را از «عجز»- یعنی حالت انکسار- گرفته است. در بسیاری از اشعار مولوی عقل محکوم شده، ولی عقلی که محکوم شده آن عقل حکیمانه است در مقابل عشق عارفانه؛ یعنی در تضادّ عقل و عشق، عقل را محکوم کرده و به عشق چسبیده. البتّه عرفان همین است. می‌گوید:

آزمودم عقل دوراندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را

او یکچنین سخنی می‌گوید نه مطلب اینها را.

نظر راسل: دین ناشی از ضعف و زبونی (ترس) است

– می‌گوید نظریّه دیگری مذهب را ناشی از ضعف و زبونی انسان می‌شمارد.

که همان مسأله ترس است.

که همان مسأله ترس است. و شاید کسی که بیشترین تأکید را دارد راسل باشد که خوب است چند نقل قول از او را بخوانم.

کتاب برگزیده افکار راسل از کتاب تعلیم و تربیت و نظم اجتماعی او چنین نقل می‌کند:

اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ این امکان را به ما می‌دهد که زندگی را با شهامت پرهیزکارانه کمتری بالنسبه به شکّاکیّون ادامه دهیم؛ یعنی اینکه اعتقاد به دین، ما را کم شهامت‌تر می‌کند. گروه بسیار زیادی از مردم ایمان خود را به این احکام مذهبی در سنینی که یأس و نومیدی زود بر انسان چیره می‌شود از دست می‌دهند و بنابراین نسبت به افرادی که هرگز پرورش مذهبی نداشته‌اند باید با ناکامیهای بسیار سخت‌تری مقابله کنند. مسیحیّت دلائلی ارائه می‌دهد که از مرگ و یا کائنات نترسیم ولی برای حصول بدین منظور در تعلیم مکفی صفت شهامت موفّق نمی‌شود در حالی که اشتیاق به اعتقاد مذهبی به مقدار معتنابهی محصول ترس آدمی‌است.

طرفداران مذهب به این فکر که «بعضی از انواع ترس را نباید به حساب آورد» ابراز تمایل می‌کنند. به نظر من ایشان از این بابت سخت در اشتباه‌اند. اینکه بگذاریم کسی جهت اجتناب از ترسها به اعتقادات دلخوش‌کننده تمسّک جوید هرگز زندگی کردن به بهترین راه ممکن نامیده نمی‌شود. تا مادامی که مذهب به ترس پناه می‌برد از ارزش و مقام انسانی خواهد کاست.»۱

همچنین از کتاب اجتماع انسانی راسل چنین نقل می‌کند:

«فکر می‌کنم انسانی که نتواند وجود مهلکه‌های زندگی را بدون قبول افسانه‌های تسلّی‌بخش تحمّل کند وجودی ضعیف و قابل تهدید است. چنین انسانی قطعاً در بخشی از وجود خود بدین حقیقت معترف است که آنچه را او قبول کرده جز افسانه و اسطوره نیست و قبول آنها صرفاً به خاطر آرامشی است که به وجود می‌آورند امّا هرگز جرأت روبرو شدن با چنین افکاری را ندارد. حتّی می‌توان گفت که او چون به غیر منطقی بودن افکارش داناست پس بنابراین نسبت به آنها تعصّب می‌ورزد و از بحث و مباحثه پیرامونشان گریزان است.

تشریح مطلب این است که انسان پدیده‌هایی را می‌دیده و می‌ترسیده و در ترس از اینها احتیاج داشته که این اضطراب و نگرانی درون خودش را به یک صورتی به آرامش مبدّل کند. نمی‌توانسته با علم و با شناخت واقعی پدیده‌ها که بعد منجر به پیدا کردن یک راه حلّ مناسبی برایش می‌شود این آرامش را کسب کند، ناگزیر می‌آمده به جای علاج واقعی به مسکّن پناه می‌برده و می‌آمده یک دل خوش‌کنکی برای خودش ایجاد می‌کرده، مثلًا با اعتقاد به قضا و قدر، ناملایمات

---

۱. برگزیده افکار راسل.

زندگی را برای خودش حل می‌کرده، با اعتقاد به بهشت و اعتقاد به اینکه اگر اینجا ما ناراحتی می‌کشیم در عوض بهشتی است، ناملایمات را برای خودش آسان می‌کرده، و از این قبیل ...»[۱]

نقد و بررسی

باز می‌گردم به آن نکته‌ای که در ابتدا گفتم. شاید هم آن را درست توضیح ندادم. یک اصطلاحی دارند علمای «اصول» ما، می‌گویند فلان دلیل بر فلان دلیل دیگر حکومت دارد یا می‌گویند بر آن دلیل ورود دارد. مقصودشان این است که گاهی دو تا دلیل نمی‌توانند با یکدیگر تعارض پیدا کنند زیرا یک دلیل، مشروط به یک شرطی است که وقتی آن دلیل دیگر آمد، شرط او را از بین می‌برد ، وقتی شرطش از بین رفت او خود به خود منتفی است، نه اینکه دو تا دلیل با هم می‌جنگند؛ دیگر جای جنگ برای آنها باقی نمی‌ماند. حال اگر بخواهم راجع به آن بحث کنم دور می‌شویم، اشخاصی که اندکی وارد باشند خودشان می‌دانند.

اینها همان‌طور که گفتم، از اوّل، فرضشان بر این است که یک منطق نمی‌توانسته منشأ پیدایش فکر مذهب باشد، حال که چنین است پس برویم دنبال آن امور غیر منطقی: ترس و جهل و غیره.

به اینها باید گفت گاهی منشأ گرایش بشر به یک فکر، هر چند باطل باشد، باز هم منطق بشر بوده نه چیزی ماورای منطقش. مثلًا چند هزار سال بود که بشر فکر می‌کرد که خورشید به دور زمین می‌گردد و زمین ثابت است. آیا هیچگاه ما دنبال این می‌رویم که چه علّتی سبب گردید که بشر معتقد شد که زمین

---

۱. همان مأخذ.

مرکز است و خورشید و ستارگان به دور زمین می‌گردند، آیـا مثلاً ترس از اموات بود، و این جور مسائل؟ نه. می‌گوییم جریان فکری و منطقی، [بشر را به آنجا رساند]، هیچ عاملی ماورای فکر و منطـق در کار نبوده، گو اینکه اشتباه بوده. بشر نگاه می‌کرد؛ بـه حـسّ ظـاهر این جور می‌آید که خورشید و ستارگان به دور زمـین مـی‌چرخنـد. همین‌طور که می‌دید، حکم می‌کرد. این دیگر دلیلـی غیـر از خـود دیدن و خود فکر انسان ندارد، دلیلی از خارج ندارد، مثل [اعتقـاد بـه نحوست] سیزده نیست که بگوییم در اینجا عامـل دیگـری [غیـر از عقل بشر] دخالت کرده است.

از اینها باید پرسید که آیا بشر، همان بشر گذشته چند هـزار سال پیش، که خوشبختانه آثاری که اکنون از بشر چند هـزار سـال پیش - گذشته از مسأله پیغمبران - در علم و فنّ و صنعت و حتّی فکر و نظر به دست آمده، بعضی از آنها در سطح بسـیار بـالایی اسـت و بسیاری نیز اثرش اکنون در دست نیست؛ قدیم‌ترین کتابهایی کـه از چین و غیره به دست آمده حاوی فکرهایی فلسفی است که به قدری دقیق و بلند است که اسباب حیرت بشر امروزی است؛ شما می‌بینیـد اهرام مصر را اشخاص امروز مثل هشترودی نمی‌توانند باور کنند کـه این ساخته بشر آن روز است یعنی آنقدر اینها نمایشگر یـک فـنّ و صنعت پیشرفته است که می‌گویند این را انسانهای دیگـر از کـرات دیگر آمده‌اند ساخته‌اند؛ آری، آیا بشر، همان بشر گذشته، این مقـدار فکر نداشت که فکرش او را به مذهب و خدا کشانده باشد؟ همین که شما می‌گویید درباره حوادث فکر می‌کرد و می‌گفت یک علّتی دارد، بسیار خوب، یک قدم آن طرف‌تر برود که خود آن علّت چیسـت؟ این یک قدم ساده‌ای است که فکر بشر برسد به آنجا، دیگر همان قدم

اوّل نمی‌ایستد، همین‌قدر که اسمش را گذاشت «اله» و «خدا» نمی‌ایستد؛ می‌گوید این باران، یک چیزی هست که آن را می‌گرداند؛ بعد می‌رود سراغ آن چیز، آن چیز خودش چگونه است؟ این جزء افکار ابتدایی انسان است، یعنی انسان مدرسه دیده و درس خوانده نمی‌خواهد، بلکه هر انسانی زود منتقل می‌شود که آنچه من می‌بینم به صورت یک مقهور و مربوب است.

قرآن و مسأله خداشناسی

ببینید قرآن چه اعجازی به خرج می‌دهد که داستان را از ابراهیم (ع) نقل می‌کند که جزء قدیم‌ترین پیغمبران است (قبل از مسیحیّت و یهودیّت و همه اینها)، از ابراهیم جوان هم نقل می‌کند، از ابراهیم به صورت یک کسی که [به علل خاصّی از جامعه دور بوده است.]

این خیلی نکته فوق العاده‌ای است که قرآن مخصوصاً این داستان را نقل می‌کند که ابراهیم به یک علل خاصّی از اجتماع و جامعه دور بوده و در غار زندگی می‌کرده؛[1] برای اوّلین بار که این جهان را می‌بیند، هنگامی که ستاره‌ای نورانی را می‌بیند نظرش را بیش از همه جلب می‌کند، می‌گوید: «هذا ربّی» (حال یا به صورت

---

۱. من مکرّر گفته‌ام «حیّ بن یقظان» قرآن، ابراهیم (علیه السّلام) است. «حیّ بن یقظان» یعنی یک آدم فرضی که فلاسفه فرض می‌کنند که او را در یک غاری و در جایی که هیچ انسانی را نبیند و فکری از کسی نگیرد بزرگ کنند، یکمرتبه او را در مقابل عالم قرار دهند ببینند خودش چگونه فکر می‌کند. ولی قرآن یک حیّ بن یقظان دارد که ضمناً آدم واقعی هم هست.

استفهام و یا به صورت قبول): ربّ من، گرداننده من، پرورش دهنده من، مدبّر من این است. یک وقت مشاهده می‌کند که بعد از مدّت کمی جایش عوض شد و افول کرد؛ می‌بیند آن خصلتی که در خودش هست که دنبال «ربّ» برای خودش می‌رود، یعنی مقهور بودن، مربوب بودن و مسخّر بودن، در این هم که درباره او گفت «هذا ربّی» هست. گفت: **لا احِبُّ الْافِلینَ** ... ماه را که بزرگتر بود دید، گفت: **«هذا ربّی»**. وقتی دید ماه هم همان خصلت خودش از مربوبیّت را دارد تعجّب کرد. حس می‌کند ربّی دارد امّا این نیست. عجب! این بار هم که اشتباه کردم. «لَئِنْ لَمْ یَهْدِنی رَبّی ...» اگر ربّ واقعی، مرا هدایت نمی‌کرد سخت گمراه شده بودم. خورشید را می‌بیند: **«هذا ربّی، هذا اکْبَرُ، فَلَمّا افَلَتْ ...»**[1]. یکدفعه دست از همه اینها شست، یعنی حسابهایش را کرد، خیلی حساب ساده‌ای هم هست: همه اینهایی که من می‌بینم یک جورند (گفت: «سودا چنین خوش است که یکجا کند کسی»)، همه این اشیاء در حرکت و مسخّرند و گردش داده می‌شوند، یعنی عالم را به صورت یک واحد مربوب دید. قرآن می‌گوید فکر انسان اوّلی هم می‌رسد به این مطلب که همه عالم یکجا حکم یک مربوب را دارند، پس رب آن است که خصلت اینها را نداشته باشد: **«وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذی فَطَرَ السَّموات وَ الْارْضَ»**[2].

به اینها باید گفت آیا انسان شناسی، این طور درست‌تر است یا آن طور که شما می‌گویید؟

آیه ذر نیز- اگر تفسیر المیزان را مطالعه کنید، و اگر برسیم روی آن بحث می‌کنیم- [بیانگر همین مطلب است.] **وَ اذْ اخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی ادَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اشْهَدَهُمْ عَلی انْفُسِهِمْ الَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالوا**

---

۱. انعام/ ۷۶- ۷۸.
۲. انعام/ ۷۹.

بَلی [۱]. قرآن می‌گوید [این امر مربوط به] تعلیم و تربیت و [غیره نیست]، انسان بدوی و اوّلی و انسان وسط و انسان نهایی، همه در این جهت یکسان هستند و این جزء فطرت انسان است: «اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ» آیا من پروردگار شما نیستم؟! یعنی انسان احساس می‌کند که خودش و هر چه که خصلتی مانند خصلت او را دارد مربوب است و ربّ غیرمربوب دارد، چون ربّی که مربوب باشد، او باز جزء مربوبهاست.

وقتی که یک مطلب، چنین پایه منطقی دارد، یعنی منطق هم کافی بوده که بشر را برساند به آنجا، این چه بیماری است که انسان برود دنبال این جور توجیه و تحلیل‌ها؟! این مثل این است که درب این سالن باز است، یک وقت می‌بینیم یک آقایی در این سالن پیدا شد، بعد بگوییم آیا این آقا از سوراخ زیر این کولر آمد؟ آیا دیوار را سوراخ کرد؟ سقف را سوراخ کرد؟ می گویند در باز است، از در آمد. یک وقت در قفل است، وقتی آدمی می‌بیند یک انسان اینجا سبز شد، می‌رود گوشه و کنارها را بگردد که او از کجا وارد شد؛ امّا وقتی که در باز است این یک بیماری است که آدمی فکر کند که آن انسان از کدام سوراخ وارد شد.

حال آیا منطق قرآنی قوی‌تر است یا منطق اینها؟ قرآن مخصوصاً مثال را برای ابراهیم ذکر می کند، ابراهیمی که تا حدود شانزده سالگی در جایی بوده که عالم را ندیده بوده و جز غار جای دیگر نبوده. می گوید انسان ابتدایی (در واقع می‌خواهد بگوید ابتدایی‌ترین انسانها، یعنی فطرت بی‌آلایش انسان)همان انسان

---

۱. اعراف/ ۱۷۲.

ابتدایی ابتدایی، با فطرت خودش این جور حکم می‌کند، یعنی این ساده‌ترین مسائل است. این یک جهت.

جهت دوم این که آیا انسانهای ابتدایی همین نظم حیرت‌انگیز را در عالم نمی‌دیدند؟ انسان ابتدایی درخت نمی‌کاشت؟ وقتی که می‌دید یک هسته‌ای، یک شیء خیلی ساده‌ای زیر زمین می‌رود، بعد به صورت درختی در می‌آید و بعد اینهمه برگها، گلها، شکوفه‌ها و میوه‌ها می‌دهد، اینها تعجّبش را برنمی‌انگیخت؟ آیا تشکیلات وجود خودش را نمی‌دید؟ همین نظمها حیرت بشر اوّلیّه را برنمی‌انگیخت که بگوییم همینها [موجب گرایش انسان به خدا و مذهب بوده است؟] حال شما بگویید غلط؛ من می‌گویم آیا اینها برای این که این فکر را در بشر به وجود بیاورد کافی نبوده؟ چطور با بودن اینهمه مبنا برای فکر بشر[1] با باز بودن چنین درهای منطقی و فکری، ما اینها را ندیده بگیریم، بعد بگوییم آیا ترس سبب شد که بشر به فکر خدا افتاد؟ آیا جهل و نشناختن علل [حوادث] سبب شد؟ این که [مردگان را] خواب می‌دیده و به دوگانگی روحها رسیده سبب شد؟ ... وقتی که یکچنین دری باز است این چه جنونی است و چه علّتی دارد که انسان برود دنبال اینها؟! و نباید برود؛ یعنی یکچنین مبنای فکری و منطقی داشته است. اوّلًا برای بشر ابتدایی هم این مقدار کافی است [برای این که فکر خدا برای او پیدا شود؛] و ثانیاً تاریخ نشان می‌دهد که در همان دوره‌هایی هم که اینها می‌گویند «دوره ما قبل تاریخ»- آن مقداری که آثار تاریخی هست-

---

۱. گفتیم مبنا برای فکر بشر یعنی انسان بافکرش برسد به آنجا و لو اشتباه کرده باشد؛ مثل همان حرکت زمین و حرکت خورشید.

بشرهای خیلی مفکّر وجود داشته‌اند (به قول ما پیغمبران و به قول اینها فیلسوفان) که کافی بوده همانها تذکّر را به بشر بدهند.

- می‌توانیم بگوییم جهل بشر نسبت به یک سلسله از مبانی باعث شد که فکر بشر راه غلط پیدا کند ...

جهلی و اعتقاد فطری به علّیّت، چون اگر اعتقاد به علّیّت نباشد جهل تنها کافی نیست. من تعبیر قدم اوّل و قدم دوم کردم، گفتم قدم اوّل این است که بشر می‌گوید این حادثه نمی‌تواند بدون علّت باشد؛ ذهن بشر، حتّی ذهن یک بچّه سه چهار ساله، وقتی به حادثه‌ای برخورد می‌کند دنبال سبب و علّت آن می‌رود، مثلًا یک بچّه سه چهار ساله وقتی می‌بیند صدایی پیدا شد- حال تداعی معانی است یا چیز دیگر، هر چه می‌خواهید بگویید- می‌گردد این طرف و آن طرف، می‌خواهد ببیند علّت آن چیست، یعنی ذهنش قبول نمی‌کند که صدا خود به خود پیدا شده باشد. پس بشر اوّلیّه همیشه دنبال علّت می‌رفته است.

امّا قدم دوم. می‌خواهم بگویم قدم دوم یک قدم بسیار ساده‌ای است، یک قدمی نیست که باید قرن بیستم رسیده باشد تا فکر بشر به آن برسد که خود آن علّت چگونه پدید آمده (مسأله علّت علّت)؛ و بعد این مسأله پیش می‌آید که آیا یک چیز است که علّت همه این اشیاء است یا چنین چیزی نیست؟ این سؤال، خیلی به زودی برای بشر طرح می‌شود؛ وقتی هم که سؤال طرح بشود آن حرفی که قرآن می‌گوید، در فطرت انسان است؛ می‌گوید از این جهت که بشر مربوبیّت را، یعنی تغییر را می‌بیند- وقتی که می‌بیند اشیاء تغییر می‌کنند و بدون آنکه خودشان بخواهند می‌آیند و می‌روند-

دنبال عامل تغییر می‌رود؛ چون آنهایی را که جستجو می‌کند می‌بیند همه به همین درد مبتلا هستند، یعنی حس می‌کند که در ناصیه همه اینها نوشته شده که خود این هم یک متغیّری است که قدرتی و قدرتهایی بر آن حکومت می‌کند و محکوم و مربوب و تحت تأثیر شیء دیگر است، فوراً این فکر برای او پیدا می‌شود که آیا یک قدرتی که آن فقط حاکم باشد و محکوم نباشد، ولی تغییر نکند، وجود دارد یا وجود ندارد؟ این فکر، خیلی طبیعی است.

عرض کردم من اینجا در مقام این جهت نیستم که مقصود از «فکر منطقی» فکر منطقی‌ای است که صد در صد درست است یا درست نیست؛ آن یک مسأله است، و اینکه منطق انسان را هدایت کرده باشد مسأله دیگری است. منطق گاهی انسان را به یک جایی هدایت می‌کند، ولو به غلط هم هدایت کند، بالاخره فکر است که آدمی را هدایت کرده، یعنی انسان از درون خودش هدایت شده، یعنی دستگاه ادراکی؛ او را به آنجا رسانده نه عاملی ماورای دستگاه ادراکی، همین‌طور که عرض کردیم، در مسأله سکون زمین و حرکت خورشید، این یک غلط بود، ولی همان دستگاه ادراکی، چندین هزار سال بشر را به این غلط گرفتار کرده بود نه عاملی بیرون از او، که حالا که این غلط از آب در آمده برویم ببینیم آیا علّتش خواب دیدن بوده یا چیز دیگر؛ خیر، بشر حس دارد، فکر دارد، بر اساس احساسهای خودش یک فکری می‌کند؛ چشم به حسب ظاهر می‌دید زمین تکان نمی‌خورد و خورشید اندکی بالا آمد و بعد بیشتر بالا آمد، و انسان خیال کرد که حسّش اشتباه نکرده؛ دیگر علّتی ماورای دستگاه ادراکی و فکری وجود ندارد.

پس حرف ما این است که برای این مسائل، همیشه علّتی

ماورای منطق و دستگاه ادراک جستجو کردن چرا؟ هنگامی ما باید برویم به دنبال علّتی ماورای دستگاه ادراک و فکر که از نظر دستگاه ادراکی و فکری هیچ گونه توجیهی نداشته باشیم، بگوییم چون هیچ گونه توجیهی ندارد پس امری غیر از دستگاه ادراکی عامل آن بوده است.

آنچه که اینها «جهل» می‌نامند غیر از آن چیزی است که شما می‌گویید. مسأله این نیست که بشر فکر و استدلال می‌کرده ولی در استدلالش اشتباه کرده، همان جهلی که یک فیلسوف در فلسفه خودش و یک عالم در علم خودش دارد. جهلی که اینها می‌گویند یعنی جهلی که صرفاً یک واهمه است؛ مثلًا بشر خواب می‌دیده، در خواب دوگانگی خودش را احساس می‌کرده و بعد خیال می‌کرده که پس همه اشیاء جان و روح دارند.

– مثلا آمدن باران را فورا منتسب می‌کرده به یک چیزی و اسمش را می‌گذاشته «خدا» ...

همان اصل علّیّت است.

– سخن من همین مطلب بود که اینها به خاطر عدم آگاهی از علل واقعی مادّی، فوراً منتسب می‌کردند به یک عامل ماورای طبیعت.

نه، اینها یک مقدار را که مسأله اصل علّیّت است قبول می‌کنند، یعنی در بیان اینها هم- مخصوصاً در بیان اگوست کنت- این جهت هست که بشر از اوّل در مقام تعلیل برآمده؛ ولی فکر بشر را در همین جا متوقّف کردند و رفتند دنبال اوهام. گویی فکر بشر از اینجا یک قدم آن طرف‌تر نرفته است، فقط اصل علّیّت را قبول

کردند، دیگر از آن بیشتر پیش نرفتند، کأنّه بشر بیش از این نمی‌توانسته فکر کند و همین جا ایستاده است، و چون فکر نتوانسته این قضیّه را حل کند بشر فرضیّاتی و صرفاً اوهامی که با هیچ فکر و منطقی جور در نمی‌آید ساخته است؛ یعنی نه غلطی است منطقی، بلکه فقط جای وهم و جای فرضی است که وهم انسان می‌کند. ما می‌گوییم نه، این تفکّر منطقی بشر بوده از اوّل تا آخر که او را به آنجا رسانده؛ اگر فرض هم بکنیم اشتباه است، از نوع اشتباه [منطقی است، یعنی فکر و منطق بشر، او را به این اشتباه رسانده است.][1]

۱. [چند دقیقه آخر بیانات استاد متأسّفانه روی نوار ضبط نشده است.]

عشق و عبادت

جواب سؤالات را بدهیم. یک سؤال این است که:

با آنکه در زبان عربی کلمه «عشق» به همین مفهوم متداول در زبان ما به کار می‌رود مع‌الوصف در تمام قرآن و روایات اسلامی این کلمه و مشتقّات آن به چشم نمی‌خورد. آیا همین نمی‌تواند دلیل غیر معنوی بودن این مقوله باشد؟

مروری دیگر بر مسأله «عشق»

به طور کلّی از مجموع سؤالات معلوم می‌شود که این بحث «عشق» که ما مطرح کردیم خیلی سؤال‌انگیز بوده و شاید بهتر این بود که طرح نمی‌کردیم. نوشته‌اند که این کلمه در زبان عربی

به‌همین معنا به کار می‌رود و مع الوصف در تمام قرآن و روایات اسلامی این کلمه و مشتقّات آن به چشم نمی‌خورد. اوّلًا به این قرصی نیست که این کلمه و مشتقّات آن [در تمام قرآن و روایات اسلامی] به چشم نمی‌خورد. در روایات هم [استعمال این کلمه را] داریم، زیاد نداریم ولی داریم. در مورد «عبادت» حدیث هست که: **طوبی لمن عشق العبادة و احبّها بقلبه و باشرها بجسده ...** [1]. همچنین در آن روایت معروف دارد که امیر المؤمنین ظاهراً در وقتی که می‌رفتند به صفّین، یعنی در جنگ صفّین در مسیری که از کوفه به طرف شام- به طرف لشکرگاه معاویه- حرکت می‌کردند، رسیدند به همین سرزمین نینوا (سرزمین کربلا)؛ در آنجا یک مشت از این خاک را برداشتند و بوییدند و بعد فرمودند: **ایه لک ایّتها التّربة، لیحشرنّ منک اقوام یدخلون الجنّة بغیر حساب.** خوشا به تو که از میان تو گروهی محشور خواهند شد که بدون حساب وارد بهشت می‌شوند. بعد فرمود: «**مناخ رکّاب و مصارع عشّاق**»[2] که نسبت به اصحاب امام حسین کلمه «عشّاق» تعبیر شده. این روایت در کتب مقاتل از جمله کتاب **نفس المهموم** مرحوم حاج شیخ عبّاس قمی هست.

پس به این قرصی که اصلًا در قرآن و روایات اسلامی، این کلمه و مشتقّات آن به چشم نمی‌خورد، به این شدّت نیست، هست ولی کم است.

و ثانیاً یک وقت می‌گویید که خود این کلمه به چشم

---

۱. کافی، ج ۲/ ص ۸۳

۲. نفس المهموم، ص ۲۰۶: [اینجا بارانداز سواران و قتلگاه عاشقان است.]

نمی‌خورد؛ در این صورت می‌گوییم لفظ که نمی‌تواند موضوع بحث باشد؛ اگر چیزی مورد اکراه اسلام باشد معنای آن مورد اکراه است نه لفظ آن که بگوییم اسلام از این لفظ تنفّر دارد. محبّت وقتی که به آن حالت برسد [«عشق» نامیده می‌شود؛] به یک حالتی که زمام فکر و اراده انسان را می‌گیرد، بر عقل و بر اراده تسلّط پیدا می‌کند و لهذا حالتی می‌شود شبه جنون، یعنی عقل را دیگر در آنجا حکمی نیست:

قیاس کردم تدبیر عقل در ره عشق
چو شبنمی است که بر بحر می‌کشد رقمی

در مسأله جنگ عقل و عشق می‌بینید که همیشه پیروزی را با عشق دانسته‌اند و محکومیّت را با عقل:

نیکخواهانم نصیحت می‌کنند
خشت بر دریا زدن بی‌حاصل است
شوق را بر صبر قوّت غالب است
عقل را با عشق دعوی باطل است

یکچنین حالتی را «عشق» می‌نامند. عیب اساسی این حالت این است که از اختیار انسان خارج است. این قابل توصیه نیست. برخی امور است که اگر پیدا بشود، به شرط این که انسان در برخورد با آن به نحو احسن رفتار کند مفید واقع می‌شود ولی خودش قابل توصیه نیست، مثل مصیبت. مصیبت برای انسان می‌تواند آثار

بسیار مفیدی داشته باشد امّا قابل توصیه نیست که به انسان بگویند تو به دست خودت برای خودت مصیبت به وجود بیاور چون مصیبت و بلا یک کوره خیلی خوبی است برای اصلاح انسان. این مسأله‌ای که به نام «عشق» نامیده می‌شود نیز چیزی است که اگر پیش آمد ممکن است یک کسی را خراب کند، ممکن هم هست یک کسی را آباد کند، ولی به هر حال یک امر قابل توصیه نیست. اگر هم عرفا آن را توصیه کرده‌اند آنها یک ادّعایی دارند؛ ادّعاشان این است که می‌گویند آدم کامل مثل یک آدمی است که شنا را خوب بلد است که اگر یک کسی را که شنا بلد نیست در دریا هم بیاندازد، اگر دید غرق می‌شود می‌تواند او را بگیرد و بیرون بیاورد. آنها معتقدند که یک آدم کامل اگر بر یک ناقص اشراف داشته باشد، می‌تواند مراقب و مواظب او باشد و نگذارد هلاک بشود[۱]. مثل آن تمرینی که بچّه‌ها را در استخر می‌دهند. به بچّه نمی‌شود توصیه کرد که به تنهایی برو در استخر، امّا تحت مراقبت یک نفر مربّی مانعی ندارد، او مراقبش است، اگر دید دارد غرق می‌شود نجاتش می‌دهد.

همچنین اینها معتقدند که این یک امری است که اگر رخ بدهد، در انسان وحدت و تمرکز ایجاد می‌کند، یعنی او را از هزاران رشته تعلّق جدا می‌کند. یک عیب اساسی در ما این است که در روح ما صدها رشته به صدها شیء وابستگی دارد نه به یک شیء؛ به صدها شیء از نظر روح و معنا وابسته هستیم، مثل یک انسانی یا یک حیوانی که با رشته‌های مختلف به صد جا بسته باشد، اگر یکی از آنها بریده شود نود و نه تای دیگر هست، دو تا بریده شود نود

۱. حال من به عقیده اینها، درست یا نادرست، کاری ندارم.

هشت تای دیگر هست. انسان برای این که به خدا از نظر عمل موحّد باشد و همه رشته‌ها [ی متّصل به او] از خدا سرچشمه بگیرد باید همه اینها را قطع کند تا بتواند به او وصل کند و [مصداق] **فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطّاغوتِ وَ یُؤْمِنْ بِاللّٰهِ**[1] بشود. اینها معتقدند که همین چیزی که اسمش «بلا» هست (عشق) سبب می‌شود که انسان از همه آن صد شیء می‌برد، به همان یکی وصل می‌شود و این حالت تمرکز در او پیدا می‌شود. آنگاه مدّعی هستند همین قدر که این تمرکز- و لو نسبت به یک مظهر و یک شیء باطل- در او پیدا شد بعد امکان این که این تمرکز تحت مراقبت یک «کامل» از اینجا برداشته شود و به مرکز اصلی خودش گذاشته شود هست. آنچه گفته‌اند روی این حساب است.

سؤال دیگر این است که:

> آیا پرستش را به مفهوم عبودیّت به کار می‌برید؟ اگر چنین است پس با توضیحی که در مورد پرستش فرمودید که مرحله نهایی عشق است، عبادتی را که بندگان فقط به قصد انجام وظیفه انجام می‌دهند چه می‌توان نامید؟

عبادت حقیقی

این که جواب روشنی دارد و آن این است که این، جزء اصول مسلّم معارف اسلامی است که در عبادت، اخلاص شرط است: وَ ما اُمِروا اِلّا لِیَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدّینَ[2] و یکی از اخلاصها، بلکه بالاترین اخلاصها، این است که انسان معبودش

---

۱. بقره/ ۲۵۶.

۲. بیّنه/ ۵.

هوای نفس خودش نباشد. حال هر جا که هوای نفس باشد قهراً نوعی شرک در آنجا وجود دارد، در این بحثی نیست، ولی یک وقت هست که شرک انسان، به معنای متعارف شرک است، در واقع توحید است، یعنی توحید در غیر خداپرستی است که اکثر مردم موحّدند در خداناپرستی.

گفتند مرحوم شیخ جعفر شوشتری، آن سالهایی که آن منبرهای معروف را در تهران می‌رفت، یک روز رفت بالای منبر و گفت: ایّها الناس! همه پیغمبران آمده‌اند شما را به توحید دعوت کرده‌اند، من آمده‌ام شما را به شرک دعوت می‌کنم. خیلی نظرها را به خود جلب کرد که این چه می‌گوید؟ بعد گفت: همه پیغمبران آمده‌اند گفته‌اند فقط خدا را بپرستید، فقط برای خدا کار کنید، من می‌گویم یک کمی هم برای خدا کار کنید، یعنی همه کارهایتان خالصانه برای غیر خدا نباشد.

کاری که خالصانه برای غیر خداست یعنی کاری که آدمی فقط برای دنیا انجام می‌دهد که هیچ به خدا ارتباط پیدا نمی‌کند؛ ولی انسان در برخی از کارها خدا را وسیله قرار می‌دهد برای خواسته‌های نفسانی خودش. این گونه کارها و لو در آن «خدا» وسیله است و هدف نیست امّا باز یک نوع رفتن به در خانه خداست؛ من می‌دانم خداست که سررشته کارهای دنیا در دستش است، خداست که می‌تواند مشکلات دنیایی مرا حل کند، اگر به خاطر مشکلات دنیا نبود به طرف خانه خدا نمی‌رفتم ولی حالا می‌روم به در خانه خدا امّا برای مشکلات دنیا. شک ندارد که این خودش نوعی شرک است، یعنی پرستشی است که خدا از هدف بودن خارج، و وسیله شده است برای خواسته نفسانی. ولی خداوند متعال این نوع شرکها را که

شرکهای خفیّ است به نوعی از انسان می‌پذیرد، یعنی همان چیزی را که انسان می‌خواهد به او می‌دهد.

در آخرت هم همین‌طور است. اگر انسان عبادت را انجام بدهد برای خواسته‌های اخروی، خدای متعال همان خواسته‌های اخروی را به او می‌دهد، امّا این، عبادت به معنای واقعی عبادت و پرستش خدا که خدا پرستش شده باشد نیست؛ خدا آن وقت پرستش شده است که خدا برای خود خدا پرستش شده باشد، یعنی پرستش حقیقی و اخلاص حقیقی فقط و فقط آن است، باقی دیگر اینها مراتب و درجاتی از شرک است ولی شرکهای خفیّ است که این شرکهای خفیّ، در عالم آخرت عقوبت ندارد؛ امّا شک ندارد که اینها شرک است، یعنی توحید یک درجه و یک مرتبه نیست؛ حتّی حدیثی هست- خیلی عجیب است- که:

«انَّ دَبیبَ الشِّرْکِ فِی الْقَلْبِ اخْفی مِنْ دَبیبِ النَّمْلَةِ السَّوْداءِ عَلَی الصَّخْرَةِ الصَّمّاءِ فِی اللَّیْلَةِ الظَّلْماءِ»[1] (این نشان می‌دهد که توحید، عجیب دقیق است) یعنی پیدایش مخفیانه شرک در قلب انسان آنقدر مخفی می‌ماند از خود انسان که مانند حرکت کردن مورچه سیاه است در شب تاریک روی سنگ سیاه. مورچه سیاه باشد، شب هم تاریک باشد، سنگ هم سیاه باشد؛ آیا چشم او را می‌بیند؟! بنابراین ما یک عبادت حقیقی داریم و یک عبادتهای مجازی. عبادت حقیقی همان است که: **ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنّتک بل وجدتک اهلا للعبادة فعبدتک**[2].

---

۱. [در بحار الانوار، ج ۷۲، باب ۹۸/ ص ۹۶ به این صورت آمده است: انّ الشّرک اخفی من دبیب النّمل فی اللّیلة الظّلماء علی المسح الاسود.]

۲. بحار الانوار، ج ۴۱، باب ۱۰۱/ ص ۱۴ با اندکی اختلاف.

تمثیل سعدی

چه عالی آورده است سعدی این داستان را، البتّه تمثیل و مثل است و مقدّمه‌اش منظور نیست. می‌دانید که از عشقهای تمثیلی، عشق سلطان محمود و ایاز است. می‌گوید به سلطان محمود عیب می‌گرفتند که آخر این چه حسنی دارد؟ چه زیبایی‌ای دارد؟ این شکل و قیافه ندارد، چرا این قدر نسبت به او عشق و محبّت می‌ورزی؟ سلطان محمود می‌خواست یک وقتی عملًا به اینها نشان بدهد که چرا چنین است و به خاطر آنهایی که شما خیال می‌کنید، نیست، دلیل دیگری دارد؛ نه اینکه من عاشق آب و رنگ او هستم، بنده واقعی و خالص من اوست که مرا به خاطر خودم دوست می‌دارد. در بوستان است:

یکی خرده بـر شـاه غـزنین گرفـت
که حسـنی نـدارد ایـاز ای شـگفت

گلی را که نـه رنـگ باشـد نـه بـو
دریـغ اسـت سـودای بلبـل بـر او

به محمود گفت این حکایـت کسـی
بپیچیـد ز اندیشـه بـر خـود بسـی

که عشق من ای خواجه بر خوی اوسـت
نه بـر قـد و بـالای دلجـوی اوسـت

شـنیدم کـه در تنگنـایی شـتر
بیفتـاد و بشکسـت صـندوق در

می‌گوید در یک سفری که می‌رفت دستور داد عمداً بارها را شل ببندند و به یک درّه‌ای که می‌رسند، آنجا تعمّداً صندوق جواهرات را- که معمولًا همراه خود دارند- از روی شتر بیاندازند که این صندوق بشکند و در و مرجان و جواهر قیمتی بریزد ته درّه.

به یغما ملک آستین برفشاند   وز آنجا به تعجیل مرکب براند

گفت هر که هر چه برداشت مال خودش. این را گفت و شلّاق زد به اسبش و خودش رفت.

سواران پی در و مرجان شدند   ز سلطان به یغما پریشان شدند

یکچنین یغمایی را اعلام کردند، همه ریختند ته درّه که یک گوهر قیمتی به دست آورند.

نماند از وشاقان گردن فراز   کسی در قفای ملک جز ایاز

یکوقت [سلطان محمود] نگاه کرد پشت سرش، دید فقط یک نفر مانده و او ایاز است، همه رفته‌اند سراغ نعمت.

بگفتا که ای سنبلت پیچ پیچ   ز یغما چه آورده‌ای؟ گفت هیچ
من اندر قفای تو می‌تاختم   ز خدمت به نعمت نپرداختم

من خدمت را بر نعمت ترجیح دادم. اینجا که می‌رسد

گریزش را می‌زند (تا اینجا مثل بود)؛ می‌گوید:

خــلاف طریقــت بــود کــه اولیــا
تمنّــا کننــد از خــدا جــز خــدا

گر از دوست چشمت به احسـان اوسـت
تو در بند خویشی نه در بنـد دوسـت

عبادت حقیقی این است، نباید غیر آن را به حساب عبـادت بگذاریم. این شرکها را خداوند به تفضّل خودش از ما پذیرفته است.

حال گیرم که این لغت (عشق) به کـار نرفتـه اسـت، معنـا چطور؟ این لغت در مورد خدا هم به کار برده نشده است الّـا همـان جمله «طُوبی لِمَنْ عَشِقَ الْعِبادَةَ وَ احَبَّها ...» یا کم به کار بـرده شـده است، ولی این معنا به کار برده شده اسـت. مگـر در دعـای کمیـل نمی‌خوانیم: «و اجعل قلبی بحبّک متیّما». «متـیّم» همـان حـالتی را می‌گویند که ما «عشق» می‌نامیم. در چند تعبیر دیگر نیـز در دعـای کمیل نظیر این مطلب هست.

سؤال دیگر در همین زمینه است و باز مسأله عشق و هـوای نفس و این جور چیزها. عرض کردیم آنهایی که این حرف را زده‌اند اوّلًا مدّعی هستند- کاری ندارم که حرفشان درست است یا نادرست- که عشق دو نوع است: یـک نـوعش اساسـاً شـهوت اسـت، آن را «جسمانی» می‌نامند و می‌گویند رهایش کنید. یـک نـوع دیگـرش هست که می‌گویند آن، شهوت نیست و امر روحی است، تازه آن هم که امر روحی است خودش فی حدّ ذاته یـک کمـالی بـرای انسـان نیست. می‌گویند وقتی که انسان این حالت روحی را پیدا کرد و یک

حالت شبه جنون در او پیدا شد خاصیّتش این است که انسان را از غیر آن معشوق از همه چیز می‌برد و جدا می‌کند و انسان تازه آمادگی پیدا می‌کند برای این که یکدفعه از خلق یکجا ببرد و در معشوق تمرکز پیدا کند.

داستان زلیخا که در روایات آمده است همین است. زلیخا عاشق یوسف می‌شود. تعبیر قرآن به جای «عشق» چنین است: قَدْ شَغَفَها حُبّاً[۱] که «شَغَفَها» ظاهراً گفته‌اند یعنی این که مجامع قلبش را گرفته بود، اصلًا قلبش را مثل مشت در اختیار گرفته بود. این حالت در این زن پیدا می‌شود. بعدها این زن که قبلًا دین شوهرش را داشته است- شرک بوده یا چیز دیگر- موحّد می‌شود و یک موحّد خداپرست کامل می‌شود. در قصص و حکایات آمده است که یوسف آن اواخر می‌رود سراغ زلیخا. زلیخا دیگر به او اعتنا نمی‌کند. می‌گوید من یوسف‌ام، من همانی هستم که تو چنین می‌کردی. هر چه می‌گوید، زلیخا به او اعتنا نمی‌کند. می‌گوید چرا؟ می‌گوید اکنون من کسی را پیدا کرده‌ام که دیگر به تو اعتنا ندارم. همان حالت قبلی- که شک ندارد در مرحله خودش چیز بدی بود- [تبدیل به این حالت شده بود]؛ یعنی اگر همان عشق مجازی [به] یوسف، او را یکدفعه از همه چیز نبریده بود و به یکچنین حالت روحی وارد نکرده بود، در مرحله بعد به یک مرحله از عشق الهی نمی‌رسید که به همان یوسف هم دیگر اعتنا نداشته باشد. اینها یکچنین حرفی می‌زنند.

۱. یوسف/ ۳۰.

فطری بودن دین

می‌توان گفت که جنابعالی خواستید بفرمایید که اینها سه بیان مختلف در توجیه و تعبیر دین دارند[1]. ولی می‌شود گفت که این سه بیان، سه بیان مختلف نیست، همه گوشه‌هایی از یک نظریّه و یک فرضیّه و یک بیان است.

در نظریّه‌ای که دیگران عامل جهل یا عامل ترس را سبب پیدایش دین دانسته‌اند آنها در واقع به عامل اجتماعی توجه نکرده‌اند و توجّهشان به عامل فردی بوده و به عبارت دیگر توجیه روانشناسانه کرده‌اند نه توجیه جامعه‌شناسانه. آنها گفتند انسان- به همان دلایلی که قبلًا گفتیم: یا به علت جهلش و یا به علت ترسش به همان

---

۱. [قبل از بیانات استاد، کنفرانس درباره مقاله سابق الذکر ادامه یافته است.]

علل- گرایش به دین پیدا کرده است. روی حساب اینها می‌تواند در دوره‌ای که اینها اسم آن را «دوره اشتراک اوّلیّه» گذاشته‌اند نیز دین وجود داشته باشد، یعنی در آن دوره‌ای که به قول اینها مسأله طبقات و مالکیّت وجود نداشته باز هم دین می‌تواند وجود داشته باشد، چون منشأش یک جنبه شخصی و فردی و روانشناسی است.

مارکسیسم و پیدایش دین

در نظریّه مارکسیستها چنین نیست، الزاماً باید قبول کنیم که در دوره اشتراک اوّلیّه، دین حتماً وجود نداشته، دین بعد از مالکیّت و بعد از آنکه جامعه به دو گروه استثمارگر و استثمار شده، غنی و فقیر تقسیم شد، پیدا شده است (این یک تفاوت). بنابراین دین را طبقه حاکمه وضع کرده‌اند. طبق نظریّه اینها ما باید قبول کنیم که واضعین اوّلیّه دین، خودشان جزء طبقه حاکمه بوده‌اند. ولی نظریّات گذشته به طبقات کار نداشت، طبقه حاکم و محکوم نمی‌شناخت و برایش فرق نمی‌کرد. بنابراین اگر تاریخ نشان بدهد که این جور نیست، یعنی اگر تاریخ نشان بدهد که همه ادیان یا اکثر ادیان از طبقاتی بروز کرده‌اند که طبقات حاکمه نبوده‌اند قهراً نظریّه اینها رد می‌شود. اینها می‌گویند که دین را طبقه حاکمه وضع کرده است برای حفظ امتیازات خودش. می‌گویند این طبقه یک سلسله امتیازات داشته و آن طبقه دیگر یک سلسله محرومیّتها. اینها برای حفظ این امتیازات به عاملی معنوی و درونی هم احتیاج داشتند و آن عامل درونی قهرا باید در طبقه محکوم به صورت ایمان و اعتقاد باشد. طبقه حاکم قهراً خودش بی‌عقیده است چون امامزاده را خودش ساخته، فقط طبقه

محکوم را معتقد می‌کند و بنابراین طبقه محکوم باید بـا ایمـان و بـا اعتقاد باشد. آنگاه دین برای طبقه محکوم چگونه است؟ اوّلًـا بـرای آنها مایه تسلّی است. به آنها می‌گویند هـر چـه در اینجـا از دسـت دادی در دنیای دیگر به دست می‌آوری، غصّه نخور؛ همه برای ایـن که انقلاب نکن. در این صورت باید تمام تعلیمـات دیـن در جهـت تسلیم و تسکین باشد. اگر قضا و قدر اسـت، بـرای ایـن اسـت کـه بگویند آقا فایده ندارد، مگر با قضا و قدر می‌شود جنگید؟! اگر برای احساس مغبونیّت است، می‌گویند جبران در عالم آخرت وجود دارد. پس تمام تعلیمات ادیان در جهت تسلیم و تمکین و تسکین است. و حال آنکه تعلیماتی در ادیان- مثلًا در اسلام- پیدا می‌شـود در جهـت خلاف، یعنی تعلیماتی در جهت انقلابی؛ نه تنها دیـن از میـان طبقـه حاکمه بروز نکرده است، بالاتر از آن، خواه از میـان طبقـه حاکمـه بروز کرده باشد و خواه از طبقه دیگر، در جهت منافع طبقه محکـوم و دعوت به ثوره و انقلاب است.

این دیگر با این حرفها جور در نمی‌آیـد. بـه حسـاب آنهـا نمی‌تواند تخلّف داشته باشد؛ باید در متن این تعلیمـات، چیـزی [بـر خلاف منافع طبقه حاکمه نباشد.] مثلًا در همین نظامات اجتماعی که خودمان در آن هستیم آیا امکان دارد از دستگاههای ارتباط جمعـی- روزنامه‌ها، رادیو تلویزیـون- یـک وقـت انسـان مطلبـی بشـنود در جهت تحریک مردم بر علیه هیئت حاکمه؟ نه، خود هیئت حاکمـه هر چه می‌گوید در جهت توجیه خودش می‌گوید و امکان نـدارد در جهت خلافش باشد. پس دین را طبقه حاکمه وضـع مـی‌کنـد و در تعلیماتش باید مایه‌های ناامید کننده مثـل قضـا و قـدر و مایـه‌هـای تسلّی بخش [مثل] وعده‌های عالم آخرت وجود داشته باشـد، و قهـراً

باید فرض کنیم که طبقه دیندار، جاهل هم هست چون اگر جاهل نباشد زیر بار این جور تعلیمات نمی‌رود.

پس، از این جهت ما نمی‌توانیم به آنها ایراد بگیریم که نظریّات مختلف در این زمینه داده‌اند، یعنی این که می‌گویند دین ساخته طبقه حاکمه است و این که می‌گویند از جهل توده استفاده کرده‌اند، با همدیگر منافات ندارد. آن نظریّه اوّل می‌خواست بگوید که توده خودش از آن جهت که جاهل بود دین را برای خود اختراع کرد؛ اینها می‌گویند طبقه حاکمه از جهل توده استفاده کرد و دین را اختراع کرد[۱].

نقد نظریّه مارکسیسم

نقاط ضعف این نظریّه یکی مربوط به تاریخ ادیان است، یعنی تاریخ ادیان نشان می‌دهد که از قدیم‌ترین ایّامی که بشر بر روی زمین بوده است، از همان دوره‌ای که اینها آن را دوره اشتراک اوّلیّه می‌نامند، آثار پرستش وجود دارد. ماکس مولر حتّی معتقد است که بر خلاف نظریّه معروف که می‌گویند دین، اوّل از پرستش طبیعت و اشیاء و بت‌پرستی و ارباب انواع شروع شده و بعد رسیده به پرستش خدای واحد، دیرینه‌شناسی ثابت کرده- و ثابت هم می‌کند- که از قدیم‌ترین ایّام، پرستش خدای یگانه وجود داشته است.

پس طبق این نظریّه، اوّلًا در دوره اشتراک اوّلیّه امکان

۱. یک نظریّه که چنین نظریّه‌ای ما نداریم این است که ممکن است کسی بگوید طبقه محروم خودش برای تسلّی خودش دین را وضع کرد. مارکسیستها عامل تسلّی را آورده‌اند ولی می‌گویند طبقه حاکمه برای اینها مایه تسلّی وضع کرد.

ندارد دین وجود داشته‌باشد؛ [که گفتیم این امر با تاریخ ادیان سازگار نیست؛ و] ثانیاً در این دوره‌هایی که دوره طبقاتی است- مثلًا در دوره فئودالیسم- ما باید ضرورتاً قبول کنیم که آورنده و پیروان اوّلیّه تمام ادیان از طبقه حاکمه بوده‌اند. این نیز با تاریخ قطعی و مسلّم ادیان جور در نمی‌آید، با همین تاریخ یهود و بنی‌اسرائیل جور در نمی‌آید، با تاریخ مسیحیّت هم جور در نمی‌آید. با تاریخ بنی اسرائیل از این جهت جور در نمی‌آید که اوّلًا موسی (علیه السّلام) گو اینکه از نظر خونی و نژادی وابسته است به قوم محروم و استثمار شده، ولی از نظر وضع طبقاتی وابسته است به طبقه استثمارگر، زیرا به منزله فرزند فرعون است، در خانه فرعون در ناز و نعمت فراوان بزرگ شده، یعنی به منزله شاهزاده درجه اوّل است، چون آنها بچّه نداشته‌اند و او به جای فرزندشان بوده است. موسی در خانه فرعون علیه فرعون و به سود طبقه استثمارشده فرعون قیام می‌کند. این دیگر به هیچ وجه توجیه مارکسیستی ندارد. یا باید برای این امر ریشه قومی و نژادی و خونی قائل شویم که به هر حال با مارکسیسم جور در نمی‌آید، چون اینها اصلًا تاریخ را جدال طبقات می‌دانند نه جدال خونها- به عبارت دیگر یا باید این را تعصّب [نژادی بدانیم که] موسی بعد از این که بزرگ شد و فهمید که خونش با خون فرعون دو تاست و آنهایی که با او هم خون هستند چنین‌اند و چنان، تعصّب خونی او را وادار به قیام کرد، که به هر حال با مارکسیسم جور در نمی‌آید- و یا اگر چنین نگوییم هر چه بخواهیم بگوییم با وضع زندگی فرعون جور در نمی‌آید.

ثانیاً موسی در خانه فرعون در واقع به سود بنی‌اسرائیل قیام می‌کند، پس گروه استثمار شده هستند که قیام می‌کنند؛ قیام، قیام فرعونیها نیست، قیام علیه فرعونیها است، یعنی قیام بنی اسرائیل است.

پس باز درست صد در صد بر ضدّ حرفهایی است که اینها می‌گویند که دین را طبقه حاکم وضع [کرده است. مطابق این نظریّه] باید بگوییم دین یهود را در دستگاه فرعون وضع کردند برای ایجاد حسّ تسلیم و تمکین در قوم بنی اسرائیل، در صورتی که دین یهود آمد برای تحریک و تهییج بنی اسرائیل و وادار کردنشان به قیام:

وَ تِلْکَ نِعْمَةٌ تَمُنُّها عَلَیَّ انْ عَبَّدْتَ بَنی اسْرائیلَ[۱]. اعتراض به تعبید بنی اسرائیل است.

یا قَوْمِ ادْخُلُوا الْارْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتی کَتَبَ اللّٰهُ لَکُمْ[۲].

همه آن تهییج است: نترسید، پایداری کنید، و اصبروا؛ توکّل بر خدا کنید، خداوند چنین و چنان می‌کند.

خود اسلام چنین دینی است:

وَ نُریدُ انْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا فِی الْارْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ ائِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثینَ[۳].

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذینَ امَنوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْارْضِ ... وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ امْناً[۴].

نوید است برای مردم، مردمی که دیگران خلافت زمین را گرفته‌اند، که خلافت زمین را ما به شما می‌دهیم، زمین را ارث شما قرار می‌دهیم:

... انَّ الْارْضَ لِلّٰهِ یُورِثُها مَنْ یَشاءُ[۵]

---

۱. شعراء/ ۲۲.

۲. مائده/ ۲۱.

۳. قصص/ ۵.

۴. نور/ ۵۵.

۵. اعراف/ ۱۲۸.

وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِی الزَّبورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ انَّ الْارْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحونَ۱.

طه حسین کتاب شیرینی نوشته به نام الوعد الحق که آقای احمد آرام ترجمه کرده به نام وعده راست. این کتاب الوعد الحق عنوانش همین آیه است: «**وَعَدَ اللّٰهُ الَّذینَ امَنوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْارْضِ** ...». بیست نفر از مردمی را که همه از طبقه برده و مستضعف و محروم و زیردست بوده‌اند و این وعده قرآنی به آنها حیات و جان داد- مانند عمّار یاسر و ابوذر غفاری و عبداللّٰه بن مسعود- انتخاب کرده [و در این باره سخن گفته است.] از کتابهای خیلی خوب و خواندنی است که برای بچّه‌ها و جوانها باید توصیه کرد. اصلًا تاریخ اسلام چنین تاریخی است؛ عبداللّٰه بن مسعود می‌آید با ابوجهل ارباب خودش می‌جنگد؛ یعنی ثوره بندگان و بردگان است. این امر با این تز اساساً جور در نمی‌آید. تعلیماتی که می‌گوید: «**لا یُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بالسّوءِ مِنَ الْقَوْلِ الّا مَنْ ظُلِمَ**»[۲] یا آن آیه‌ای که می‌فرماید: «**و الشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغاوونَ الَمْ تَرَ انَّهُمْ فی كُلِّ وادٍ یَهیمونَ وَ انَّهُمْ یَقولونَ ما لا یَفْعَلونَ الّا الَّذینَ امَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ ... وَ انْتَصَروا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِموا**»[۳] که اجازه می‌دهد [مظلوم] در این موارد با شعر و هجو و با این بیانهای تبلیغاتی [تظلّم نماید]؛ یا غیبت را تحریم می‌کند الّا در این گونه موارد، این تعلیمات- که یکی و دو تا نیست- با این منطقها جور در نمی‌آید؛ یعنی اینها یک حرفهای دیکته شده است، باید پذیرفت بدون اینکه با هیچ واقعیّتی منطبق باشد!

---

۱. انبیاء/ ۱۰۵.

۲. نساء/ ۱۴۸.

۳. شعراء/ ۲۲۴- ۲۲۷.

آیا دین مولود جهل است؟

از آن بالاتر، منطق کسانی است که دین را صرفاً معلول جهل افراد می‌دانستند و جنبه روانشناسانه به قضیّه می‌دادند و نویسنده مقاله هم ایراد گرفت، گفت اگر این جور است باید همین قدر که مردم عالم شدند دین خود به خود منتفی شود. مقایسه کنید: هر معتقدی- غیر دین- در گذشته که مولود جهالت مردم بوده است، صرف این که علم آمده- درست همان طور که با آمدن چراغ، ظلمت از بین می‌رود- خود به خود از بین رفته است. مطابق این نظریّه باید کاملًا به موازات پیشرفت علم، دین منتفی بشود، یعنی در میان طبقات علما نباید دینداری وجود داشته باشد، در صورتی که گویا خود راسل است که می‌گوید ما می‌بینیم که در میان طبقه جاهل، هم بی‌دین هست و هم دیندار[1]؛ در طبقه علما نیز هم دیندار داریم و هم بی‌دین؛ و بلکه شاید آن عالم‌ترین عالمها در هر زمانی- حتّی در زمان ما- می‌بینیم او خودش دین دارد. طبق منطق اینها اصلًا محال است که اینشتین یک آدم معتقد به دین و مذهب باشد، یا ماکس پلانک یا ویلیام جیمز یا برکسون یا داروین و امثال اینها که دانشمندان درجه یک به شمار می‌روند. در کتاب داروینیسم (بهزاد) می‌نویسد علیرغم تکفیرهای شدیدی که کلیسا از داروین کرد، تا آخر عمر به خدای

---

۱. همین جهّال و داش مشدی‌های خودمان، اینهایی که جز عربده کشیدن چیزی سرشان نمی‌شود، آیا در میان اینها دیندار بیشتر است یا بی‌دین؟ هم دیندار دارند و هم بی‌دین.

یگانه مؤمن و معتقد باقی ماند. همین داروینیزمی که اینقدر ابزار دست مارکسیستها قرار گرفته، علم داروین [پایه‌گذار این مکتب] را لا مذهب نکرد. در جای دیگر خواندم که داروین در وقت مردن، کتاب مقدّس را روی سینه‌اش چسبانده بود و رها نمی‌کرد. این امر با این منطقها جور در نمی‌آید.

دیگر این که به حساب مارکسیستها امتیازات طبقاتی را از بین ببرید دین خود به خود از بین می‌رود، یعنی احتیاج ندارد شما با دین مبارزه کنید. به منطق آنها جهل را از بین ببرید دین خود به خود از بین می‌رود، و به منطق اینها امتیازات طبقاتی را از بین ببرید، جامعه سوسیالیستی ایجاد کنید، خود به خود دیگر دینی وجود نخواهد داشت. کذبش در خود کشورهای سوسیالیست [آشکار شد.] خود کشورهای سوسیالیست بهترین دلیل بر ردّ اینهاست. این که اینها هنوز هم در کشور شوروی تبلیغات زیاد علیه دین می‌کنند برای چیست؟ امتیازات طبقاتی دیگر وجود ندارد، ولی باز هر چند یک بار می‌گویند در جوانان دین رسوخ کرده، شروع کنید به مبارزه کردن. در حالی که علّت که از بین رفت دیگر معلول از بین می‌رود. شما می‌گویید که علّت پیدایش دین امتیازات طبقاتی بوده، در اینجا هم که جامعه‌تان طبقاتی نیست، پس چرا گرایش به دین پیدا کردند؟ پس ریشه دیگری باید داشته باشد. یا در کشورهای دیگر، مثلًا در کشورهای اسلامی، ما باید چنین فرض کنیم: همین قدر که یکی از کشورهای اسلامی سوسیالیست شد دیگر درب تمام مسجدها خود به خود بسته می‌شود، و حال آنکه می‌بینیم کشورهای اسلامی نه خود دغدغه‌ای دارند و نه ما برایشان دغدغه‌ای داریم. کشورها دارند سوسیالیست می‌شوند و هیچ این خطر برایشان وجود ندارد. اگر یک لامذهبی‌هایی

در کشورهای سوسیالیست وجود دارد در کشورهای طبقاتی بیشتر وجود دارد. الآن در کشورهای طبقاتی آیا گروههای حاکمه بیشتر با دین و مذهب مبارزه می‌کنند یا گروههای محکوم؟ [بدیهی است که گروههای حاکمه؛ و حال آنکه مطابق مارکسیسم مذهب ساخته طبقه حاکمه است]؛ و اینها واقعیّات اجتماعی است که با آن روبرو هستیم. اینها با منطق این افراد چگونه توجیه می‌شود؟ چگونه می‌توانند اینها را توجیه کنند؟!

سخن ویل دورانت

ویل دورانت با این که خودش یک آدم لامذهبی است، در کتاب درسهای تاریخ تعبیری دارد که معلوم است از روی ناراحتی و خشم است؛ توجیهاتی را که راجع به پیدایش دین کرده‌اند نقل می‌کند و می‌گوید اینها درست نیست، و در پایان می‌گوید «دین صد جان دارد، هر چه آن را بکشی دو مرتبه زنده می‌شود» و این یک حقیقتی است. نمی‌خواهد بگویی صد جان دارد، همین قدر بگو جان دارد خودت را راحت کن، یعنی فطری است. چرا می‌گویی صد جان دارد؟! فطرت بشر را نمی‌شود کشت. می‌گوید اینهمه در جاهایی با دین و مذهب مبارزه کردند و به حساب خودشان به کلّی آن را ریشه‌کن کردند [امّا دوباره زنده شد.] هر عادتی، یک نسل که با آن مبارزه کردند دیگر در نسل دوم نمی‌تواند وجود داشته باشد. می‌گوید هر چه می‌زنندش دو مرتبه از نو زنده می‌شود.

- باید به او گفت تا جانت در بیاید.

واقعاً همین طور است، تا جان تو در بیاید. حتّی همین

نویسنده مقاله هم که خودش یک آدم ماتریالیستی هست، اینجا خیلی خوب می‌گوید؛ همین نظریّه طبقاتی را که ذکر می‌کند، می‌گوید:

«مطابق این نظریّه، طبقات مولّد و پیشرو مانند طبقه کارگر پیوندی با مذهب ندارند (یعنی بالذّات پیوندی ندارند، کاری به آن ندارند) چون طرز تفکّر آنها در نتیجه شرایط زیست آنها مترقّی و علمی است! بر عکس طبقات استثمارگر و غیر مولّد که برای حفظ منافع خود نیاز به مذهب دارند.»

حال این شخص جواب می‌دهد:

«این نظریّه نیز چندان با واقعیّت وفق نمی‌دهد[1] و مشاهدات و آمار خلاف آن را ثابت می‌کند. کشاورزان شاید مولّدترین طبقه اجتماع باشند و در عین حال مذهبی‌ترین آن. روشنفکران به عکس، عموماً غیر مولّد ولی کمتر از تمام طبقات با مذهب پیوند دارند. (پس به مسأله طبقه روشنفکر و غیره مربوط نیست). بیکاران کمتر از کارگران شاغل، به مذهب علاقه نشان می‌دهند. در میان کارگران کشورهای صنعتی گرایش به مذهب در قرن حاضر بیش از قرن گذشته و در دهه‌های اخیر بیش از دهه‌های پیشین است. از همه مهمتر، در کشور شوروی و دمکراتهای توده‌ای که طبق ادّعای خودشان در آنها اختلاف طبقاتی از میان رفته و تمام افراد، مولّد هستند مذهب نه تنها از بین نرفته بلکه نفوذ آن روزافزون است.»[2]

اینها با چه توجیه می‌شود؟ این جز یک تز شکست خورده

---

۱. انور خامه‌ای (نویسنده مقاله) از سران کمونیستهای ایران بوده و سالها همین حرف را تبلیغ می‌کرده است.

۲. نقل از مقاله‌ای در موضوع «نظریّات درباره منشأ پیدایش دین» نوشته انور خامه‌ای.

چیزی نیست ولی از بس این حرفها را همین جور قالبی تکرار می‌کنند، عبارتهای خوبی قبلًا ساخته و پرداخته‌اند و این عبارتها را تکرار می‌کنند، و به عبارت دیگر از بس این حرفها را با عبارتهای خیلی زیبا تکرار می‌کنند، کسی روی اینها فکر نمی‌کند که آیا این حرفها درست است یا نادرست؟

نظریّه خاصّ ماکس مولر که توحید قبل از شرک وجود داشته، نظریّه‌ای است که وجود دارد ولی پیرو زیاد ندارد؛ اغلب نظریّه‌شان این است که شرک قبل از توحید وجود داشته. البتّه با منطق دین و اسلام چنین است که توحید قبل از شرک وجود داشته، یعنی شرک یک توحید منحرف شده است. نظریّه اینها این است که شرک قبل از توحید وجود داشته، ولی هر جا که تاریخ نشان می‌دهد که از بشر نشانه‌ای هست- که مسأله اشتراک اوّلیّه را از روی نشانه‌ها به دست آورده‌اند- و به عبارت دیگر هر جا که از بشر نشانه‌ای پیدا شده، از پرستش نشانه‌ای هست. من این را به عنوان نقل نظریّه دیگران نمی‌گویم- به عنوان نظریّه دینی و مذهبی چرا، ولی به عنوان نظریّه دیگران نمی‌گویم- که [هر جا از بشر نشانه‌ای پیدا شده] از «توحید» نشانه‌ای هست. هر جا که از زندگی بشر- اعمّ از اشتراکی و غیر اشتراکی و اختصاصی- نشانه‌ای هست، از پرستش هم نشانه‌ای هست. هنوز اثری از زندگی بشر به دست نیامده است که آثار پرستش در آن وجود نداشته باشد.

- برخی گفته‌اند که در دوران قبل از آتش اثری از پرستش دیده نشده است.

این را من به این خصوصیّات نمی‌دانم، ولی می‌دانم که این

حرف بر خلاف نظریّه عموم است. تازه این که شما می‌گویید، باز به مسأله اشتراک اوّلیّه بر نمی‌خورد. شما می‌گویید که از وقتی آتش [کشف شد پرستش نیز پدید آمد.] آنچه که ما به موجب آن، نظریّه مارکسیستها را رد کردیم این بود که طبق این نظریّه، در دوره اشتراک اوّلیّه[1] و قبل از دوره کشاورزی - که اینها معتقدند مالکیّت از دوره کشاورزی پیدا شد - امکان ندارد که پرستش وجود داشته باشد، در صورتی که قبل از آن دوره، قطعاً به اقرار خود آنها پرستش وجود دارد. حال این مسأله‌ای که شما می‌گویید که در دوران قبل از آتش اثری از پرستش دیده نشده ضرری به جایی نمی‌زند. به علاوه «دیده نشده» دلیل بر عدم نیست.

۱. البتّه دوره اشتراک اوّلیّه چند دوره بعد است، باید گفت «در دوره زندگی دسته جمعی قبیله‌ای»، همان دوره قبل از دوره کشاورزی، که دوره صید و شکار و غیره است.

بررسی و نقد نظریّه دور کهیم

نظریّه ششمی که در این مقاله درباره منشأ پیدایش دین و مذهب بیان شده است، تحت عنوان «بازگشت به از خود بیگانگی» مطرح گردیده که تحت این عنوان نظریّه جامعه‌شناس معروف فرانسوی به نام دورکهیم را ذکر می‌کند. سخنان دورکهیم در زمینه منشأ پیدایش مذهب فعلًا جزء مشهورترین سخنان جهان است، و خیال می‌کنم که نویسنده این مقاله یک مقداری نظریّات خاصّ خودش را هم مخلوط کرده است، یعنی این که ما نظریّه دورکهیم را نوعی «بازگشت به از خود بیگانگی» بدانیم شاید تعبیر مخصوص نویسنده این مقاله باشد، یعنی من در جای دیگر این تعبیر را ندیده‌ام. تا آنجا که ما با نظریّات دورکهیم سابقه داریم، دورکهیم یک فردی است که اصالةالاجتماعی می‌اندیشد، یعنی برای جامعه اصالت قائل

است و برای فرد در واقع اصالتی قائل نیست، به این معنا که او معتقد است که جامعه یک ترکیب حقیقی از افراد است نه یک ترکیب اعتباری.

مرکّب اعتباری و مرکّب حقیقی

ما مرکّبهای اعتباری داریم و مرکّبهای حقیقی. مرکّب اعتباری یعنی مجموع اشیائی که یک نوع همبستگی میانشان هست بدون آنکه شخصیّت خود را از دست داده باشند و شخصیّتشان در شخصیّت «کل» مستحیل شده باشد. مثلًا ما مجموع درختهایی را که در یک محوطه هست «باغ» می‌نامیم؛ یک درخت را «باغ» نمی‌گوییم، این مجموع را «باغ» می گوییم، ولی این مجموعه به نام «باغ» هر جزء آن، شخصیّت مستقلّی دارد؛ این درخت شخصیّتش مستقلّ است؛ آن درخت هم شخصیّتش مستقلّ است، این درخت اگر در این باغ هم نبود باز همین درخت بود، اگر تنها خودش هم می‌بود باز خودش همین بود که هست؛ اگر هم [در اثر بودن در این باغ] تغییری در آن باشد خیلی سطحی است و عمقی نیست؛ مثلًا یک درخت آلبالو در این باغ شخصیّتش در این مجموع حل نشده و باقی است به طوری که اگر تمام این درختها هم نبودند و تنها این درخت آلبالو بود باز خودش همین‌جور بود که اکنون هست، و همچنین درختان دیگر. اینها را ما می گوییم «مرکّبهای اعتباری».

ولی در مرکّبهای حقیقی، اجزاء مرکّب، شخصیّتشان در شخصیّت «کلّ» مستحیل می‌شود، یعنی آن وضع سابق خودشان را ندارند، ماهیّت خودشان را در واقع از دست می‌دهند و ماهیّت جدید

پیدا می‌کنند که همان ماهیّت کلّ است؛ مثل مرکّبات شیمیایی یا مرکّبات طبیعی. در طبیعت هر چه مرکّب داریم از این قبیل است. مثلًا اگر آب را یک جسم مرکّب می‌دانیم، آن را مرکّب از دو عنصر مختلف می‌دانیم که آن دو عنصر در آن در یک حالت تغییر یافته و تغییر ماهیّت داده وجود دارند؛ یعنی دیگر اکسیژن به صورت اکسیژن در آب موجود نیست و خاصیّت خودش را ندارد، هیدروژن هم به صورت هیدروژن وجود ندارد، اینها با یکدیگر ترکیب شده‌اند، در ماهیّت شیء سوم مستحیل شده‌اند و واقعاً یک ماهیّت جدید به وجود آمده است که ماهیّت آب باشد. بله، آب را می‌شود بار دیگر تجزیه کرد و به همان عناصر اوّلی‌اش برگرداند ولی اکنون این طور نیست؛ و همچنین سایر مرکّبات طبیعی.

ترکیب جامعه انسانی چه نوع ترکیبی است؟

حال این بحث در مورد جامعه انسانی هست که آیا جامعه انسانی یک مرکّب حقیقی است یا یک مرکّب اعتباری؟ شک ندارد که اگر ملاک، بدنها و جسمهای افراد جامعه باشد جامعه یک مرکّب اعتباری است، با درختهای یک باغ فرقی نمی‌کند؛ این فرد با همه خصلتهای به اصطلاح بیولوژیکی خودش که از مادر متولّد شده است اکنون وجود دارد، آن فرد دیگر هم همین‌طور، و همین‌طور افراد دیگر. یک آدمی که از مادر متولّد می‌شود اگر بروند او را در غاری هم بزرگ کنند باز از نظر زیست‌شناسی همان‌طور رشد می‌کند که در جامعه رشد می‌کند، نمی‌گویم هیچ فرق ندارد ولی فرق ماهیّتی ندارد، یعنی این طور نیست که بدن او تبدیل به بدن دیگر بشود. ولی انسان

بر خلاف حیوان [یک جنبه روحی دارد.] حیوان شخصیّتش به همان بدنش است و شخصیّت روانی‌اش هم تقریباً مانند شخصیّت بدنی‌اش می‌باشد؛ یعنی کمتر، از افراد دیگر تأثیر می‌پذیرد. از نظر روانی هم یک حیوان- با غرایزی که در او آفریده شده- در جمع حیوانها باشد یا نباشد خیلی متفاوت نیست. ولی انسان یک جنبه فرهنگی دارد، یا به زبان خودمان یک جنبه روحی دارد، یک جنبه‌ای دارد که به شخصیّت او مربوط است نه به شخص او. این [جنبه] چطور؟ فلاسفه پیشین هم قبول داشته‌اند که بر خلاف حیوانات که با غرایز مجهّز و آماده شده به دنیا می‌آیند- راجع به فطرت هم که بحث می‌کردیم گفتیم- انسان با خصلتهای بالقوّه به دنیا می‌آید. به قول کسانی که به فطرتی قائل نیستند روح انسان در زمان تولّد یک صفحه بی‌نقش است که چیزی در آن نیست، هر چه بنویسند همان است، بر خلاف حیوان که در ابتدای تولّد یک صفحه تمام شده و نقّاشی شده است. تازه قائل به فطرت که بشویم معنایش این است که استعدادهای یک سلسله امور بالقوّه در انسان موجود است آنچنانکه در بذر استعداد فلان میوه یا درخت موجود است. به قول کسانی که منکر فطرت هستند انسان در ابتدای تولّد حکم تخته سیاه را دارد، یعنی یک صفحه خالی است، هر چه روی آن بنویسید همان را نوشته‌اید، برای آن فرق نمی‌کند که آیه قرآن بنویسید یا مثلًا فحش بنویسید؛ و به قول کسانی که قائل به فطرت‌اند انسان حکم یک بذر را دارد؛ بذر اکنون که بذر است بالفعل درخت نیست، برگ نیست، شاخه نیست، میوه نیست امّا استعداد این شدن در ذاتش هست، اگر آن را بسوزانیم و خاکستر کنیم استعدادش را به فعلیّت نرسانده‌ایم.

پس این مقدار هست که انسان به هر حال یک موجود بالقوّه

است، جامعه است که به او فعلیّت می‌بخشد، یعنی جامعه است که به انسان شخصیّت روحی می‌دهد؛ انسان زبانش را از جامعه می‌گیرد، آداب و رسوم و افکار و عقایدش را از جامعه می‌گیرد، جامعه است که ظرفیّت روحی او را پر می‌کند و برایش شخصیّت می‌سازد؛ او هم به نوبه خود در دیگران اثر می‌بخشد؛ او صرفاً یک موجود منفعل نیست، یک موجود منفعل و فعّال است؛ یعنی از یک طرف می‌گیرد، از طرف دیگر پس می‌دهد؛ نسبت به یک فرد متعلّم است، نسبت به فرد دیگر معلّم، و حتّی نسبت به همان معلّم خودش، هم معلّم است و هم متعلّم؛ این از فکر خودش، از خصلتهای روحی خودش و از آنچه آموخته یا ابتکار کرده است به او می‌آموزد و او به این می‌آموزد، یعنی روی همدیگر تأثیر می‌کنند. افراد جامعه از نظر روانی و روحی و فرهنگی حکم عناصر تشکیل دهنده آب را دارند یعنی در یکدیگر اثر می‌کنند؛ همین‌طور که اکسیژن و هیدروژن وقتی که با یکدیگر جمع شدند میل ترکیبی دارند، روی یکدیگر اثر می‌گذارند و بعد از یک سلسله فعل و انفعالها یک ماهیّت جدید به وجود می‌آید، افراد انسان هم روی یکدیگر تأثیر فرهنگی می‌گذارند و از مجموع افراد اجتماع که روی یکدیگر اثر می‌گذارند، یک مرکّب حقیقی به وجود می‌آید به نام «قوم» یا «ملّت».

پس انسانها از نظر فرهنگی دارای دو «خود» هستند: خود فردی و خود اجتماعی، چنانکه در آب نیز اکسیژن و هیدروژن در یک حدّ خاصّی از همدیگر متمایز هستند ولی در یک حدّ دیگر و در یک سطح دیگر هر دو آبند و در آب بودن وحدت پیدا کرده‌اند و اگر اینها من خود را احساس می‌کردند دو «من» در خود احساس می‌کردند: اکسیژن یک «من» احساس می‌کرد که من اکسیژنم، و یک «من»

دیگر احساس می‌کرد که من آبم؛ هیدروژن هم یک «من» احساس می‌کرد که من هیدروژنم، و یک «من» دیگر احساس می‌کرد که من آبم؛ و «من آبم» همان «من» مشترک اکسیژن و هیدروژن است.

بنابراین در هر فردی واقعا دو «من» وجود دارد: یک «من» من فردی و «من» دیگر من اجتماعی.

منشأ پیدایش دین از نظر دورکهیم

این یک اصل که تقریباً در حرفهای دورکهیم است. اگر چه با بیانی که من گفتم در کتابهای اینها نمی‌گویند و ما مطلب را با بیان به اصطلاح شرقی خودمان- یعنی در قالب اصطلاحات خودمان- بیان کردیم ولی حرفش این است و در اینجا از مجموع حرفهایش پیداست که روی همین جهت تکیه کرده است. ولی دورکهیم از کسانی است که روی یک سلسله مسائل دیگری [چنین نظریّه‌ای را ابراز کرده است، روی] مطالعاتی که گذشتگان او روی قبایل بدوی گذشته که در دورانهای خیلی باستان بوده‌اند یا روی قبایل بدوی‌ای که در زمان ما هم می‌گویند تا قرن هجدهم وجود داشته‌اند- و شاید الآن هم وجود داشته باشند- و به اصطلاح روی ادیان بشرهای اوّلیّه انجام داده‌اند؛ که می‌بینید در همه این کتابها می‌نویسند و معتقد هستند که در آن بدوی‌ترین حالات بشر هم نوعی پرستش وجود داشته است، پرستش مظاهر طبیعت امّا با عنوان یک نوع تقدّس بخشیدن به آنها. مثلًا می‌گویند که در برخی غارها آثاری هست، سنگها، مهره‌ها و تسبیح مانندها پیدا شده است که نشان می‌دهد بشر اوّلیّه برای آن مهره‌ها یک نوع تقدّسی قائل بوده

است، آنها را می‌بوسیده و برای آنها فوق العاده احترام قائل بوده است. راجع به این که آیا اینها دو نوع مذهب بوده یا هر دو یک چیز است، بحث دارند، بعضی می‌گویند یک چیز است و بعضی می‌گویند دو چیز است.

یکی دیگر از حرفهایی که راجع به اقوام اوّلیّه گفته‌اند مسأله توتم و توتم‌پرستی است. معتقدند که اقوام بدوی گذشته و بعضی از اقوام بدوی زمانهای نزدیک به زمان ما در واقع یک نوع حیوان را پرستش می‌کرده‌اند به این اعتقاد که خود را با آن حیوان از نظر نژاد یکی می‌دانسته‌اند یا اساساً خودشان را از نسل آن حیوان می‌دانسته‌اند. این عقیده که انسان از حیوان به وجود آمده است، که صورت علمی‌اش در داروینیسم هست، صورت غیر علمی‌اش در همان اقوام اوّلیّه بوده است. مثلًا یک قومی نسب خودش را به گاو می‌رسانده، که معتقدند منشأ اوّلی گاوپرستی و این که گاو در هند تقدّس پیدا کرده این بوده که توتم اقوام هندی خیلی قدیم گاو بوده منتها بعد تطوّر پیدا کرده و آن افکار بعدی از بین رفته ولی تقدّس گاو باقی مانده است. یا مثلًا بعضی فلان مرغ را توتم خودشان می‌دانسته‌اند.

راجع به توجیه این مطلب که چگونه می‌شود که این فکر در مردمی پیدا می‌شود که ما از نسل فلان حیوان هستیم و بعد به پرستش آن حیوان می‌پردازند و برای آن حیوان یک قداستی و یک قدرت خارق العاده‌ای قائل می‌شوند، آن حیوان را محافظ قوم و محافظ قبیله می‌دانند و این جور چیزها، می‌گویند دورکهیم معتقد بوده است که این همان تجلّی روح اجتماعی انسانهاست، به این معنا که چون واقعاً هر انسانی در خودش دو «من» احساس می‌کرده، یک «من» از

آن جهت که من زیدم پسر عمرو- «من» ی که در مقابل آن، «من» فرد دیگر را قرار می‌دهند: این مال من است نه مال تو- و یک «من» دیگر که آن، من جمعی است (مثلًا برای ما که ایرانی هستیم «من ایرانی» یک «من» مشترک است)، آری؛ چون چنین بوده است، این قبایل که آن حیوان را می‌پرستیده‌اند در واقع جامعه را می‌پرستیده‌اند؛ این عقیده برایشان پیدا می‌شده که همه افراد این قبیله از اولاد او هستند، بعد اگر او را پرستش می‌کردند نه فقط به اعتبار این بوده که نسب ما به او منتهی می‌شود بلکه همچنین به اعتبار این بوده است که او مظهر این جامعه است و در واقع می‌خواسته‌اند جامعه خودشان را پرستش کنند.

حال، آن شکل خیلی عالی‌تر و مدرن‌تری که- به نظر من- از حرفهای دورکهیم تقلید کرده‌اند همین چیزی است که نویسنده مقاله گفته، نرفته دنبال توتم‌پرستی و غیره، همان قسمت اوّلی را که عرض کردم گفته است؛ می‌گوید این نوعی «بازگشت به از خود بیگانگی» است؛ در انسان واقعاً دو نوع «خود» وجود دارد: خود فردی و خود جمعی؛ بسیاری از کارها را که انسان می‌کند به اعتبار خود جمعی و من جمعی‌اش می‌کند؛ مثلًا انسان در یک جا ایثار می‌کند؛ شما ایثار را این جور معنی می‌کنید که «ایثار» یعنی غیر را بر خود مقدّم داشتن؛ بعد دنبال توجیه و تحلیلش هستید که آخر چطور می‌شود انسان که بالفطره برای خودش باید کار کند- چه احساسی در انسان هست که- غیر را بر خود مقدّم می‌دارد؟! یک کاری است که با منطق عقل جور در نمی‌آید، در عین حال انسان این کار را انجام می‌دهد و این را برتر از این می‌داند که کاری را برای خودش بکند، و یک کار مقدّس می‌شمارد.

می‌گوید شما اشتباه می‌کنید که می‌گویید «ایثار» یعنی غیر را بر خود مقدّم داشتن. نه، او خود را بر خود مقدّم می‌دارد، چون دارای دو «خود» است: خود اجتماعی و خود فردی. این الآن آن «خود» ش هست که تجلّی کرده است. باز هم «خود» برای «خود» کار کرده ولی نه خود فردی بلکه خود جمعی. بنابراین اخلاق هم به این شکل توجیه می‌شود. حسّ ملّیّت و ملّت پرستی و فداکاریها و از خود گذشتگیها برای قوم و برای ملّت و برای جمع نیز همه توجیه‌پذیر است: اینها کار کردن برای غیر نیست، کار کردن برای «خود» است که همان خود جمعی باشد.

نویسنده این مقاله، این بحث را برده تحت عنوان «از خود گذشتگی» که من خیال می‌کنم این تعبیر از خود او باشد[۱] ... [۲] خود اجتماعی‌اش را گم می‌کند، او را «غیر» می‌پندارد و از خودش منتزع می‌کند، از خودش به اصطلاح فرا می‌فکند؛ در خودش دو «خود» احساس می‌کند: خود فردی که در آن، من است، نفس است، خود است، فردیّت است؛ و یک «من» دیگر که در آن، جمع و جامعه است. آنگاه دو نوع کار هم می‌کند: کارهایی که «من» جامعه انجام می‌دهد، [و کارهایی که «من» فردی انجام می‌دهد.] کم کم این «من» جمعی را فراموش می‌کند؛ بلا تشبیه نظیر آنچه که در تعبیرات قرآن راجع به خدا آمده است که انسان در واقع خدا را فراموش می‌کند [در نتیجه] خودش را

۱. اگر دوستان فرصت پیدا کنند، از کتابهای مربوط - هر جا که مفصّل‌تر هست - نظریّه دورکهیم را پیدا کنند و روی این امر هم تحقیق شود خوب است.

۲. [افتادگی از نوار است.]

فراموش می‌کند، او می‌گوید که انسان من جمعی را، من خودش را فراموش می‌کند، بعد می‌بیند یک سلسله فضیلتها هست، خیال می‌کند خودش منحصر است به همان خود فردی، بعد برای این که موضوعی برای آن کارهایی که با من جمعی انجام می‌دهد پیدا می‌کند می‌آید آن موضوع را در خارج از وجود خودش فرض می‌کند و آن ماوراء الطبیعه است. خیلی حرفها از یک نظر- منتها در یک جهت معکوسی- شکل عرفانی پیدا می‌کند:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد

او هم می‌گوید آقا این همان «خود» ت است، همان من جمعی توست، منتها این را گم کرده‌ای؛ چون گم کرده‌ای، این را از بیگانه و از بیرون از خودت جستجو می‌کنی، و این می‌شود «از خود بیگانگی»؛ یعنی انسان «خود» ش را فراموش می‌کند، «غیر» را به جای «خود» می‌گیرد و آن غیر، [ماوراء الطبیعه است.]

حال، نویسنده مقاله در میان اقوال و آرائی که نقل کرده است، این نظریّه را که نقل می‌کند، دیگر زیاد رد نمی‌کند؛ می‌گوید بله، البتّه این نظر هم خالی از ایرادها نیست و لهذا پیروان دورکهیم آن را اصلاح کردند (یعنی دیگر اصلاح شده‌اش هیچ عیبی ندارد). تقریباً نظری است که خود این شخص انتخاب می‌کند، و از آن یک نتیجه هم می‌گیرد و آن نتیجه این است که می‌خواهد بگوید طبق آن نظریّه‌ای که می‌گفت «منشأ دین جهل است» ناچار باید نتیجه این باشد که با رفتن جهل دین از بین می‌رود (چون با رفتن علّت، معلول

از بین می‌رود) و حال آنکه عملًا اینجور نیست، پس معلوم می‌شود که این نظریّه باطل است؛ و طبق آن نظریّه‌ای که می‌گفت «منشأ دین ترس از قوای طبیعت است» آن روزی که هراس انسان از قوای طبیعت از بین برود باید دین از بین برود، ولی ما می‌بینیم عملًا این جور نیست و دین از بین نرفت. همین طور است فقر و غنا و اختلاف طبقاتی. می‌بینیم در هر جا که طبقات از بین می‌رود و تساوی به وجود می‌آید باز هم دین از بین نمی‌رود؛ در آن کشورها هم باز همان‌طور درگیری دارند؛ بعد از این که این کشورها به تساوی به اصطلاح رسیده‌اند باز دائماً درگیرند که با دین چگونه مبارزه کنند؛ باز می‌بینید روز به روز تمایل جوانان به دین - حتّی در شوروی به قول او- بیشتر می‌شود. ولی اگر این نظریّه را انتخاب کنیم، چنین نیست، این یک اصلی است که همیشه همراه بشر است، ریشه مذهب همین است و به همین دلیل هم هرگز از جامعه بشر بیرون نخواهد رفت. پس این تنها نظریّه‌ای است که برای مذهب ریشه ماورائی و الهی قائل نیست و در عین حال اعتراف می‌کند که مذهب از بین رفتنی هم نیست. یکچنین حرفی اینجا هست.

این حرف هم یک حرف بی‌اساسی است.

نقد نظریّه دورکهیم

حقیقت این است که در این که جامعه یک واحد حقیقی است نه یک واحد اعتباری، شکّی و تردیدی نیست. این مقدار را تفسیر المیزان هم مکرّر و در جاهای متعدّد بحث کرده است که جامعه یک وحدت و یک حیات مخصوص به خود دارد و به موجب

این که یک وحدت و یک حیات مخصوص به خود دارد اجل دارد، قوّت دارد، ضعف دارد، سرنوشت مشترک دارد و ...، که من در این جزوه کوچکی که اخیراً منتشر کرده‌ام به نام قیام و انقلاب مهدی علیه السّلام از دیدگاه فلسفه تاریخ، چون جزوه، خیلی مختصر بود، ضمن اشاره به این بحث، چند جا- که جای این بود که باید مراجعه کرد- در پاورقی به تفسیر المیزان ارجاع کرده‌ام. تعبیراتی که در قرآن هست: «**لِکُلِّ امَّةٍ اجَلٌ، اذا جاءَ اجَلُهُمْ فَلا یَسْتَأْخِرونَ ساعَةً وَ لا یَسْتَقْدِمونَ**»[۱]، و اساساً این که قرآن حکم را روی قوم می‌برد: اقوامی چنین بودند و ما اقوام را هلاک کردیم، و [از نظر قرآن] در میان اقوام سرنوشت مشترک در کار نیست، اگر یک اقلّیّت صالح در میان یک قوم باشد تأثیری در وضع قوم نمی‌گذارد- چنانکه عکس قضیّه هم همین‌جور است- از باب این که خود قوم و ملّت یک حکم واحد دارد، [این امر مؤیّد آن است که جامعه یک واحد حقیقی است نه یک واحد اعتباری.]

تا اینجای نظریّه مذکور همه درست است ولی این که ترکیب جامعه چگونه ترکیبی است، ما روی این قضیّه که بحث کردیم به اینجا رسیدیم که ترکیب جامعه انسانی یک ترکیب نوع سوم است، یعنی نه از نوع ترکیب اعتباری است (چون واقعاً یک ترکیب حقیقی است) و نه از نوع ترکیبهای طبیعی یا شیمیایی، زیرا در ترکیبهای طبیعی و شیمیایی اصلًا شخصیّت اجزاء به هیچ نحو استقلال ندارد، مستحیل است در شخصیّت کل، ولی افراد در جامعه در این حد

---

۱. یونس/ ۴۹.

شخصیّتشان مستحیل نمی‌شود و لازمه نظریّه دورکهیم و اشخاصی که در این حد اصالت اجتماعی هستند، جبر اجتماعی است، یعنی لازمه‌اش این است که فرد از خودش هیچ اراده‌ای و هیچ تشخیصی نداشته باشد؛ یعنی وقتی که حس می‌کند، این جامعه باشد که حس می‌کند، وقتی که اراده می‌کند این جامعه باشد که اراده می‌کند و فرد اساساً در مقابل جامعه هیچ استقلال نداشته باشد؛ و حال آنکه در عین اینکه جامعه یک حقیقت و یک نوع ترکیب است، استقلال فرد در یک حدّ معیّن محفوظ است و لهذا فرد می‌تواند جامعه خودش را عوض کند. جزء مستحیل شده امکان ندارد که بتواند [وضع «کل» را] تغییر بدهد و عوض کند. فرد می‌تواند علی رغم سیر و جریان رودخانه جامعه، در جهت خلاف جامعه سیر و حرکت کند، می‌تواند سیر جامعه را شدیدتر کند، می‌تواند کندتر کند، می‌تواند متوقّف کند و می‌تواند مسیر تاریخ را عوض کند، و این همان مسأله است که انسان که اختیار و آزادی دارد، در مقابل جبر جامعه هم آزادی و استقلالش در یک حدّ زیادی محفوظ است.

انسان دارای یک «خود» ذو مراتب است

این است که انسان این جور نیست که این شخص می‌گوید، که واقعاً در ضمیر خودش دو «من» احساس بکند، یعنی واقعاً دو «من» وجود داشته باشد: من فردی و من اجتماعی. «من» انسان تحت تأثیر جامعه شکل می‌گیرد، رشد می‌کند و به خود رنگ می‌گیرد ضمن این که یک نوع آزادی و استقلال دارد؛ امّا انسان واقعاً دارای دو «من» نمی‌شود که آن وقتی که من ایثار می‌کنم او یک شخص است

در من دارد ایثار می‌کند، وقتی که دارم اثرهٔ انجام می‌دهم یعنی برای خودم کار می‌کنم یکی دیگر دارد کار می‌کند؛ و در واقع دوگانگی واقعی در ما وجود داشته باشد، آن وقتی که فردی کار می‌کنیم، برای خودمان و برای شخصمان کار می‌کنیم، بد می‌کنیم، ظلم می‌کنیم، اثره می‌کنیم، خودمان را مقدّم می‌داریم، او یک «من» است در ما دارد کار می‌کند، و آن وقتی که داریم به جامعه خدمت می‌کنیم، ایثار می‌کنیم، احسان می‌کنیم، کارهای شرافتمندانه می‌کنیم، پرستش می‌کنیم، او یک «من» دیگر است در ما [که این کارها را انجام می‌دهد.]

این حرفها چیست؟! اینها مسائلی نیست که بگوییم آقایان در لابراتوارها اثبات کرده‌اند، یک مسائل استدلالی است: انسان در ضمیر خودش دقیقاً احساس می‌کند که همان که [بد می‌کند] همان است که در ساعت بعد دارد خیرخواهی می‌کند، و لهذا اینها مراتب شیء واحد هستند نه دو شخص جدا. فرق است میان مراتب یک شیء که یک شیء دارای مراتبی از وجود است، مثل یک درخت که دارای تنه و شاخه‌هاست، شاخه بالا و شاخه پایین، یک اثر از بالا سر می‌زند یک اثر از پایین و یک اثر از وسط، ولی یک شیء است؛ آری فرق است میان «مراتب یک شیء» و «دو شیء جدا از یکدیگر». آنچه که در اینجا صحیح و درست است [همین است که این «من» ها مراتب شیء واحد هستند نه اشیاء جدا از یکدیگر.]

نظر قرآن

اینجاست که انسان به عمق منطق قرآن پی می‌برد. قرآن بدون اینکه این مسائل را طرح کند[۱] می‌گوید: نفس امّاره، نفس لوّامه، نفس مطمئنّه. فلاسفه، این مورد را می‌گویند «وحدت در کثرت، کثرت در وحدت». این جور نیست که انسان چند «خود» جدا داشته باشد، یک کار را نفس امّاره می‌کند، یک کار دیگر را نفس لوّامه و یک کار دیگر را نفس مطمئنّه. نه، نفس انسان گاهی در یک حدّ پایین است؛ در آن حدّ پایین که کار می‌کند، آنجا که تحت فرمان عقل نیست، اسمش می‌شود «نفس امّاره». همین نفس در یک درجه بالاتر چشمهایش را باز می‌کند و هشیارتر می‌گردد، می‌شود «نفس لوّامه» که خودش خودش را ملامت می‌کند. اگر دو تا بود که دیگر ملامت [خود] معنی نداشت. خودش کار بدی کرده، بعد خودش خودش [را محاکمه می‌کند][۲]، در آن واحد خودش می‌شود قاضی، خودش می‌شود مدّعی، خودش می‌شود مدّعی علیه، و علیه خودش حکم صادر می‌کند. محاسبهٔ النفس معنایش همین است. **لا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیامَةِ وَ لا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوّامَةِ**[۳]. این را در ردیف قیامت هم ذکر کرده که همان‌طور که در قیامت خداست که به حسابها

---

۱. انسان وارد هر موضوعی که می‌شود آخرش می‌بیند که سر از قرآن در می‌آورد و می‌بیند قرآن نظر خودش را گفته است.

۲. [افتادگی از نوار است.]

۳. قیامة/ ۱ و ۲.

رسیدگی می‌کند، خداوند به انسان یک درجه‌ای از روح و روان داده که از خود انسان در دنیا حساب می‌کشد. **یا اَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعی الی رَبِّکِ**[۱].

این است که انسان یک شخص واحد و یک شیء واحد است که این پلّه‌ها را طی می‌کند. نفس امّاره همان نفس لوّامه است و نفس لوّامه همان نفس مطمئنّه است امّا اینها در درجات مختلف هستند، درجاتش هم مربوط به این است که در چه درجه‌ای از توجّه و آگاهی و تذکّر و صفا و نبودن حجابها و داشتن ایمان و یقین بیشتر و امثال اینها باشند، و الّا همان یکی است.

خلاصه

پس این نظریّه آقای دورکهیم - که ضمن این که یک نظریّه جامعه‌شناسی است یک نظریّه روانشناسی هم می‌خواهد باشد- غلط است؛ انسان دو شخصیّت مستقل و جدا از یکدیگر ندارد، یک «من» است در انسان که همه کارهای متضاد را در آن واحد انجام می‌دهد. پس این توجیه که انسان دو «من» دارد، یک «من» خودش را فراموش کرده و بعد آنچه را که از آن «من» صادر می‌شود به «غیر من» و به «جز من» نسبت داده که آن «جز من» ماوراء الطبیعه است، صحیح نیست؛ اصلًا دو «من» در کار نیست که به این شکل بخواهد در بیاید.

ثانیاً اگر چنین باشد باید همیشه مذهبیها در میان مردمی

---

۱. فجر/ ۲۷ و ۲۸.

باشند که به قول شما بیشتر «از خود بیگانه» باشند؛ یعنی هر چه افراد، روح اجتماعی در آنها بیشتر فراموش شده و بیشتر مرده باشد و هر چه احساس اجتماعی را بیشتر فاقد باشند باید بیشتر دینی و مذهبی باشند؛ در صورتی که قضیّه برعکس است؛ همیشه افرادی، مذهبی به معنی واقعی هستند که احساس اجتماعی در آنها از دیگران زنده‌تر است. آیا امیر المؤمنین بیشتر احساس دینی داشت یا معاویه؟ و آیا امیر المؤمنین بیشتر احساس اجتماعی داشت که می‌گفت اگر دیگری در اقصا بلاد مملکت من گرسنه باشد من اینجا درد می‌کشم (از این بالاتر هم می‌شود؟!):

و حسبک داء ان تبیت ببطنةٍ و حولک اکباد تحنّ الی القدّ[1]

آری، آیا امیر المؤمنین که چنین می‌گفت بیشتر احساس اجتماعی داشت یا معاویه؟ همین افرادی که این حس اجتماعی به عالی‌ترین وجه در آنها زنده است آنها مذهبی هستند نه آنهایی که خود اجتماعی‌شان را فراموش کرده‌اند، بعد خودشان را تنها همان خود فردی می‌بینند و بعد می‌گویند پس اینها مال جای دیگر است؛ افرادی که این حسها بیشتر در آنها زنده است همانها مذهبی‌تر هستند.

به علاوه، در این نتیجه‌گیری نهایی که این آدم خواسته بکند، خواسته است به یک نوع جواب بدهد، یعنی توجیهی برای این آخرین سنگری که در اختیار این ضد مذهبها هست- که این آخرین سنگر هم دارد گرفته می‌شود- درست کند و آن این است که تاکنون همواره می‌گفتند: دین رفت، مذهب رفت، رفتنی است، این طور که ما وضع

---

۱. نهج البلاغه، نامه ۴۵.

دنیا را می‌بینیم عنقریب دین می‌رود، علم آمد مذهب رفت، عدالت اجتماعی آمد مذهب رفت، ...؛ کم کم می‌بینند همه این معیارها و مقیاسها غلط از آب در آمده؛ این طور که مذهب نشان می‌دهد، خیر، تشریف دارد، خاطر آقایان جمع باشد از بین رفتنی نیست و وجود دارد. حال آمده‌اند چنین توجیهی می‌کنند که نه، مذهب هست، باقی است و نمی‌شود مذهب از بین برود [ولی ریشه الهی ندارد.] حرف آخرش این است که:

«از آنچه گذشت نتیجه بگیرید که ایدئولوژی به طور اعم و مذهب به طور اخص از مظاهر اساسی زندگی اجتماعی هستند و کسانی که تصوّر می‌کنند با پیشرفت انسان و دانش او اینها از بین خواهند رفت، نه ساختمان اجتماع را درست شناخته‌اند و نه ماهیّت ایدئولوژی و مذهب را.»

یکچنین توجیهی می‌خواهند بکنند. به اینها باید گفت که اگر این حرف درست باشد، با پیشرفت جامعه‌شناسی آقای دورکهیم، دیگر مذهب باید از بین برود، زیرا حرف دورکهیم هم معنایش این است که اعتقاد به مذهب به نوعی جهالت بر می‌گردد، همان‌طوری که حرف فویر باخ هم این جور بود، منتها فویر باخ انسان را به صورت فردی می‌دید، می‌گفت انسان بالفطره یک سلسله سرشتهای نیک و یک سلسله سرشتهای پلید دارد، بعد در جریان اجتماع چون خودش را خیلی گرفتار سرشت پلیدی خود می‌بیند آن سرشت پاک خود را از خودش انتزاع و جدا می‌کند و او را در بیرون خودش فرض و خیال می‌کند و ...[1]

---

۱. [بقیّه بیانات استاد متأسّفانه روی نوار ضبط نشده است.]

نظر قرآن دربارهٔ منشأ دین

چند جلسه بحث شد درباره نظریّاتی که عـدّه‌ای بـا حسـاب جامعه‌شناسی مذهبی درباره منشأ گرایش انسان به دین و مذهب یا منشأ پیدایش دین و مذهب ابراز داشته‌اند. مخصوصـاً بـا توجّـه بـه تمـام گفته‌های این آقایان چند چیز روشن می‌شود: یکی این که هر که هر چه گفته است جز یک سلسله فرضیّه‌ها چیز دیگری نیست، یعنی هر یک از اینها از نظر علمی حدّاکثر ارزش یک فرضیّه را دارد نه یـک نظریّه که یک فرضیّه اثبات شده است. فرق است میان فرضیّه و نظریّه. یک وقت انسان درباره چیزی یک فرض می‌کند، یعنی یک احتمـال می‌دهد؛ این احتمال به عنوان یک طرح اوّلی است برای تحقیق تا بعد ببینیم که دلایل، آن را تأیید می‌کند یا نمی‌کند. ولی نظریّه آن وقتی است که دلایل هم آن را تأیید کرده است. خود همـین

تعدّد و گوناگون بودن این فرضیّه‌ها دلیل بر این است که اینها به صورت نظریّه نیامده است، و بعلاوه ما دیدیم که هیچ کس دلیلی برای حرف خودش ذکر نکرده است. آن کسی که می‌گوید انسان در ذات خودش دارای یک دوگانگی است: یک وجود عالی و متعالی دارد و یک وجود دانی، کم کم از وجود دانی خودش غافل می‌شود و آنچه را که در خود دارد به غیر خود نسبت می‌دهد؛ به او می‌گوییم به چه دلیل؟ یک «فرضیّه» که بیشتر نیست، بلکه دیدیم که دلیل در جهت خلاف است. اتّفاقاً یکی از دلایلی که ما همیشه به آن استناد می‌کنیم این است که مشتریهای دین یعنی گرایش پیداکنندگان به دین از چه گروههایی هستند؟ آیا مردمی که به حسب طبع، ساختمان اوّلیّه، سرشت-اسمش را هر چه می‌خواهید بگذارید- نجیب و شریف هستند گرایش به دین پیدا می‌کنند، یا اغلب مردم نجیب و شریف، آنهایی که در خود احساس شرافت می‌کنند، هیچ به طرف دین توجّه نمی‌کنند، فقط افرادی که شرافتشان را باخته و فراموش کرده‌اند توجّه به دین پیدا می‌کنند؟ در عمل، ما می‌بینیم بعضی ایراد می‌گیرند-و ایراد هم خودش یک حرفی است- که مؤمنهایی که شما می‌بینید این قدر افراد پاکی هستند اینها را دین این جور پاک نساخته است، اینها اوّل پاک بوده‌اند بعد آمده‌اند به طرف دین. اگر کسی به این صورت ایراد بگیرد اندکی نزدیکتر است به قبول تا به آن صورت که بگوید افرادی که پاکی و شرافت و همه [خوبیهایی] را که دارند فراموش می‌کنند- چون آن را از دست می‌دهند- شرافتها را به یک امر دیگری به نام «خدا» نسبت می‌دهند. و لهذا ببینید نکات و ظرایف قرآن چگونه است: یک مسأله‌ای مورد سؤال است؛ غالباً می‌گویند چرا قرآن مثلا می‌گوید:

«ذلِکَ الْکتابُ لا ریْب فیه، هُدی للْمُتّقین»[۱] (و نظیر این در آیات قرآن زیاد است) هدایت است برای متّقیان. این جور سؤال می‌کنند که در اینجا فرض بر این است که اوّل، افراد متّقی هستند بعد قرآن متّقیها را هدایت می‌کند، و حال آنکه قرآن غیر متّقیها را متّقی می‌کند نه این که متّقیها را هدایت می‌کند. یا در سوره مبارکه یس می‌خوانیم:

یس، وَ الْقُرْآن الْحَکیم، اَنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلینَ، عَلی صِراطٍ مُسْتَقیم، تَنْزیلَ الْعَزیز الرَّحیمِ، لِتُنْذِرَ قَوْماً ما اُنْذِرَ اباؤُهُمْ فَهُمْ غافِلونَ ... اِنَّما تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّکْرَ وَ خَشِیَ الرَّحْمنَ بِالْغَیْب[۲].

مقصودم آیه اخیر است.

این را جواب داده‌اند- در تفسیر المیزان هم خیال می‌کنم این مطلب هست- که انسانها دارای دو گونه هدایت هستند: هدایت فطری و هدایت به اصطلاح اکتسابی، و قرآن می‌خواهد بگوید که تا کسی چراغ هدایت فطری‌اش روشن نباشد هدایت اکتسابی برای او فایده ندارد. این در واقع همان مطلب است که تا انسان انسانیّت فطری خودش را حفظ نکرده باشد [تعلیمات انبیاء برای او] فایده ندارد، یعنی تعلیمات انبیاء برای اشخاص مسخ شده و انسانیّت را از دست داده، مفید نیست (درست عکس حرف اینها) و تجربه و واقعیّت نیز همین را نشان می‌دهد. مثلًا برداشت من از سوره ماعون همین طور بوده: «اَرَاَیْتَ الَّذی یُکَذِّبُ بِالدّینِ» دیدی آن کسی را که دین را دروغ می‌پندارد؟ ابتدا به صورت تعجّب [سخن می‌گوید] که انسان، انسان باشد و دین را دروغ بپندارد؟! و بعد مشخّصاتش را ذکر می‌کند که این چون از انسانیّت خارج شده دین را تکذیب می‌کند:

---

۱. بقره/ ۲.

۲. یس/ ۱- ۱۱.

«فَذلِکَ الَّذی یَدُعُّ الْیَتیمَ» این همان کسی است که یتیم را به شدّت از خود می‌راند؛ یعنی این امر شرط انسانیّت است و فطرت انسانیّت حکم می‌کند که انسان نسبت به یتیم عاطفه داشته باشد. «وَ لا یَحُضُّ عَلی طَعامِ الْمِسْکینِ» این کسی است که برای اطعام مساکین و تغذیه کردن مردم گرسنه کوششی ندارد، حضّ و ترغیبی ندارد، تعاونی ندارد. یعنی این اوّل، انسانیّتش را از دست داده. آدمی که انسانیّت را از دست بدهد قهراً اسلامیّت را هم قبلًا از دست داده، یعنی دیگر یک انسان طبیعی نیست، یک انسان مسخ شده است.

باز از مطلب دور شدیم؛ خواستم عرض کنم که می‌بینید حرفهای اینها صرفاً یک سلسله فرضیّه‌های بدون دلیل است، بلکه فرضیّه‌هایی است که دلیل همیشه بر خلاف این فرضیّه‌هاست. شاید از همه موهوم‌تر همین فرضیّه مارکسیستهاست که دین اختراع طبقه استثمارگر است. این هم هیچ دلیلی ندارد؛ واقعیّات تاریخ و واقعیّات حاضر، آن را کاملًا نفی می‌کند و دلیلها همه در جهت خلاف است.

حال ما می‌خواهیم ببینیم که نظر قرآن درباره مبنا و منشأ دین چیست. یک وقت ما دین را به عنوان آنچه از ناحیه پیغمبران بر مردم عرضه می‌شود نگاه می‌کنیم؛ این معلوم است که منشأش «وحی» است. ولی آیا همین وحی که معارفی را به عنوان معارف دین عرضه می‌دارد و اخلاق و تربیتی را عرضه می‌دارد و قانون و مقرّراتی را عرضه می‌دارد و در مجموع، همین وحی که یک راهی را برای فکر و برای عمل انسان عرضه می‌دارد، یک مبنا و ریشه‌ای هم در انسانها دارد؟

قطع نظر از تعلیم خاصّ قرآن این یک امری بر خلاف طبیعت دین نیست که کسی بگوید دین فقط یک چیزی است که خدا

به وسیله وحی بر بشر عرضه داشته است ولی بشر قبل از این عرضه شدن، یک حالت بی‌تفاوتی راجع به دین و لادینی داشته است. گفتیم که در این صورت مثل بشر می‌شود مثل یک دیوار و مثل یک کاغذ سفید نسبت به خطوطی که روی آن نقش بشود که این کاغذ فقط یک حالت قابلیّت و امکان - به معنای یک حالت بی‌تفاوتی - در آن هست. برای این کاغذ امکان این هست که چیزی رویش نوشته بشود یا چیزی رویش نوشته نشود، یعنی نسبت نوشته شدن و نوشته نشدن با کاغذ علی‌السّویّه است؛ آنچه که نوشته می‌شود آیه قرآن باشد یا ضدّ قرآن، برای کاغذ علی‌السّویّه است. ممکن است کسی این جور بگوید که بشر به حسب سرشت خودش صرفاً یک حالت امکان و یک حالت بی‌تفاوتی نسبت به دین دارد، فقط خدا پیغمبران را مبعوث فرمود و آنها آمدند دین را که بشر یک حالت بی‌تفاوتی نسبت به آن داشت به او تعلیم دادند. اگر کسی چنین حرفی بزند نمی‌توان گفت منکر ادیان شده. این خودش حرفی است.

ولی نظریّه دیگر این است که نه، آنچه که پیغمبران عرضه داشته‌اند نه چیزی است که انسان نسبت به آن یک حالت بی‌تفاوتی و یک حالت تساوی داشته است، بلکه یک چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات انسان هست؛ یعنی طلب او، خواست او و جستجوی او در طبیعت و سرشت انسان هست. در این صورت حالت پیغمبران حالت باغبانی می‌شود که گلی یا درختی را پرورش می‌دهد، که در خود این درخت یا گل یک استعدادی یعنی یک طلبی برای یک شیء خاص هست. اگر هسته زردآلو را در زمین می‌کارد، این جور نیست که هسته زردآلو بی‌تفاوت باشد برای

خرما شدن یا زردآلو شدن یا آلبالو شدن، اختیار با باغبان است که بیاید آن را زردآلو بکند یا خرما و یا آلبالو!

در انسان نیز یک فطرتی- به معنای یک تقاضایی- وجود دارد. بعثت پیغمبران، پاسخگویی به تقاضایی است که این تقاضا در سرشت بشر وجود دارد. در واقع آنچه که بشر به حسب سرشت خودش در جستجوی آن بوده است و خواهد بود، پیغمبران آن را بر او عرضه داشته‌اند و عرضه می‌دارند. این همان معنی فطرت است.

حال ببینیم که در معارف اسلامی تصریحی یا اشاره‌ای به مسأله فطرت هست یا نیست؟ جای شک نیست که در اسلام مسأله فطرت شدیداً مطرح است، منتها در تعبیر از فطرت، علما در استنباطشان ممکن است مختلف و متفاوت باشند، ولی در اصل این که چیزی به نام فطرت، به نام فطرت دین، فطرت اسلامیّت، فطرت توحید- به نامهای مختلف گفته شده است- در سرشت انسان هست، میان علمای اسلامی اعمّ از شیعه و سنّی هیچ اختلافی نیست. حال مقداری از آن را فقط اشاره می‌کنم.

یکی از آنها همان آیه معروف فطرت است که در سوره مبارکه روم است: **«فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً»** چهره خودت را به سوی دین کن به شکل پایدار؛ [دین را] بپادار، یعنی پایدارش نگهدار، توجّه خودت را به آن سو کن حنیفا در حالی که حنیف هستی، در حالی که حقگرا و حقیقت‌گرا هستی[1]. **«فِطْرَةَ اللّهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها»** بر تو باد این فطرت الهی (یعنی همین دین که فطرت الهی است)، این خلقت الهی[2]، این دین، این چگونگی خاص در آفرینش انسان که خدای متعال

---

۱. گفتیم شاید نزدیکترین ترجمه به معنای «حنیف» همان «حقگرا» است.

۲. گفتیم فطرت یعنی نوع خاص از خلقت.

همه انسانها را بر این چگونگی آفریده است **«لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ»** تغییر پذیر نیست، جزء سرشت انسان است؛ تا انسان در عالم هست و تا انسان انسان است، انسانی که متولّد بشود باز با این سرشت متولّد می‌شود؛ یعنی سرشت را نمی‌شود در انسانها عوض کرد و تغییر داد و تبدیل به چیز دیگر کرد **«ذٰلِکَ الدّینُ الْقَیِّمُ»**[1] آن است دین راست و فوق العاده راست و مستقیم.

این آیه در کمال صراحت، دین را «فطرة اللّٰه» برای همه مردم می‌شناسد. اگر لازم باشد بعد بیشتر بحث می‌کنیم.

همچنین در سوره مبارکه یس این طور می‌فرماید:

«اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَیْکُمْ یا بَنی ادَمَ اَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّیْطانَ اِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبینٌ، وَ اَنِ اعْبُدونی هذا صِراطٌ مُسْتَقیمٌ وَ لَقَدْ اَضَلَّ مِنْکُمْ جِبِلًّا کَثیراً اَفَلَمْ تَکُونوا تَعْقِلونَ.»۲

سخن از یک عهد و پیمان است: ای بنی آدم، ای فرزندان آدم! (صحبت یک نفر و دو نفر، و یک امّت و دو امّت نیست) آیا من با شما پیمان نبستم؟ می‌گوید من و شما قبلًا با یکدیگر قرارداد و پیمان بستیم که شیطان را پرستش نکنید. اینجا پرستش شیطان، شیطان‌پرستی به آن معنا نیست که برویم در یک محراب، مجسّمه شیطان را بسازیم، بلکه همان تبعیّت از شیطان است. **«وَ اَنِ اعْبُدونی»** ما با همدیگر پیمان بستیم که شیطان را پرستش نکنید، من را پرستش کنید. **«هذا صِراطٌ مُسْتَقیمٌ»** راه راست شما که شما را به کمال و سعادتتان می‌رساند این است.

---

۱. روم/ ۳۰.

۲. یس/ ۶۰- ۶۲.

آیه دیگر، آن آیه معروفی است که به «آیـه ذر» معـروف شده است:

«وَ اِذْ اخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی ادَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلی انْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالوا بَلی شَهِدْنا انْ تَقولوا یَوْمَ الْقِیمَةِ انّا کُنّا عَنْ هذا غافِلینَ اوْ تَقولوا انَّما اشْرَکَ اباؤُنا مِنْ قَبْلُ وَ کُنّا ذُرِّیَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ افَتُهْلِکُنا بِما فَعَلَ الْمُبْطِلونَ.» [1]

آیه عجیبی است. تفصیل آیـه را بگذاریـد دو سـه قسـمت دیگر را بگویم بعد آیه را اندکی مفصّل‌تر تفسیر می‌کنم.

آیات دیگری هم در قرآن هست ولی شاید به این صـراحت نباشد، اگر چه صراحت بعضی از آنها کمتر هم نیسـت، مثـل آیـه: «أَفِی اللَّهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّمواتِ وَ الْاَرْضِ» [2] آیا در خدا شـکّی هسـت، خدای خالق آسمانها و زمین؟ یعنی در رابطه انسان و خدا [3] مطلب بـه گونه‌ای است که جای شکّ و تردید نیست، مسأله کأنّه اسـتدلالی و نظری نیست که کسی یک نظریّه را انتخـاب کنـد، دیگـری نظریّـه دیگر را انتخاب کند، بلکه اگر مسأله به صورت صحیحش طرح شود احدی شک نمی‌کند؛ پس اگر کسی شـک مـی‌کنـد مسـأله را بـه صورت صحیح [طرح نکرده]، در غیر خـدا شـک کـرده اسـمش را گذاشته «خدا»، و یا شک ندارد، عناد و جحود می‌ورزد. این آیـه را هم ما می‌توانیم جزو آیات فطرت بدانیم.

آیه دیگری هست که روی این آیه بحث بیشتری هست؛

---

۱. اعراف/ ۱۷۲ و ۱۷۳.

۲. ابراهیم/ ۱۰.

۳. چون مسأله، مسأله خداست، شک کننده انسان است.

آیه‌ای است که مطلبی را به صورت رمز و سمبلیک ذکر کرده است: «**انّا عَرَضْنَا الْامانَةَ عَلَی السَّمواتِ وَ الْارْضِ وَ الْجِبالِ فَابَیْنَ انْ یَحْمِلْنَها وَ اشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْانْسانُ انَّهُ کانَ ظَلوماً جَهولًا**»[۱] ما آن امانت را (ولی قرآن نمی‌گوید آن امانت چه امانتی است) بر همه موجودات عرضه داشتیم: آسمان، زمین، کوهها - مخصوصاً اشیاء خیلی بزرگ را نام برده است، در واقع یعنی همه چیز - همه از پذیرش این امانت امتناع کردند، یک موجود قبول کرد که این امانت را تحمّل کند و آن انسان بود. بعد می‌فرماید این انسان، ظلوم و جهول بود. روی این آیه خیلی بحث هست. حال این که این آیه ناظر بر همین مسأله فطرت باشد یا نباشد [جای بحث است]، همین قدر خواستم اشاره کرده باشم.

آیات دیگری در قرآن است که به آن صراحت نیست ولی البتّه بعضی از مفسّرین به این شکل تفسیر کرده‌اند، مثل آیه‌ای که می‌فرماید: «**وَ لَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ وَ الْارْضَ لَیَقولُنَّ اللَّهُ**»[۲] یعنی اگر از این مردم، از این کافران، از این مشرکان، بپرسید که چه کسی آسمان و زمین را آفریده است می‌گویند «اللّه».

این آیه را دو جور تفسیر می‌کنند: بعضی می‌گویند مقصود قرآن این است که اینها اعتقادشان به خالقیّت الهی کامل است، یعنی اینها خدا را خالق می‌دانند و بتها را خالق و شریک در خالقیّت خدا نمی‌دانند، عیب کارشان این است که با اینکه خدا را خالق مطلق می‌دانند معذلک در عبادت، غیر خالق را شریک خالق قرار

۱. احزاب / ۷۲.

۲. لقمان / ۲۵.

می‌دهند. اگر این جور باشد این بیان همان اعتقاد متعارف و معمولی مشرکین زمان پیغمبر است. ولی بعضی می‌گویند قرآن می‌خواهد بگوید که اینها الآن به حسب اعتقادات سخیف خودشان، برای خدا غیر خدا را شریک قرار می‌دهند حتّی در خالقیّت - البتّه نه اینکه اعتقاد به شریک دارند بلکه اصلًا فکری در این زمینه ندارند - ولی اگر شما از آنها بپرسید که تو چه کسی را عبادت می‌کنی، ناچار می‌گوید «خالق». بعد می‌گویید خالق کیست؟ آنگاه فطرتش جواب می‌دهد: «اللّه».

این آیات را هم گفته‌اند، ولی ما فعلًا به این آیاتی که ذووجهین است کاری نداریم. سه جمله برایتان نقل می‌کنم، یک جمله از حضرت رسول، یک جمله از نهج البلاغه و یک جمله از صحیفه سجّادیّه. البتّه اینها را برای نمونه ذکر می‌کنم و الّا در باب فطرت، ما بیش از اینها حدیث و روایت داریم. جمله‌ای که از رسول اکرم رسیده است این حدیث معروف است[1]: **«کلّ مولود یولد علی الفطرة فابواه یهوّدانه او ینصّرانه او یمجّسانه»**[2] هر مولودی که متولّد می‌شود، بر فطرت الهی، بر فطرت اسلامی به دنیا می‌آید، پدران و مادران[3] هستند که اینها را تغییر می‌دهند، اگر یهودی هستند یهودی‌اش می‌کنند، نصرانی هستند نصرانی‌اش می‌کنند، مجوسی هستند مجوسی‌اش می‌کنند، هر که هر گروهی هست آن گروهی‌اش می‌کند.

---

۱. این حدیث را بیشتر، اهل تسنّن روایت کرده‌اند ولی شیعه هم روایت کرده است؛ آنها متعدّد روایت کرده‌اند، در شیعه من یک جا بیشتر برخورد نکردم

۲. صحیح بخاری، کتاب الجنائز، ابواب ۸۰ و ۹۳.

۳. معلوم است که اینها به عنوان نمونه عوامل خارجی ذکر شده‌اند.

این حدیث، در احادیث اهل تسنّن در صحیح بخاری است و در شیعه در کافی است. البتّه من قبلًا آن را در بحار دیده بودم ولی احادیثی که در بحار نقل شده بود، تقریباً می‌توان گفت همه از مآخذ اهل تسنّن بود، و من یک وقتی فکر می‌کردم این حدیث را شیعه در کتب معتبرش نقل نکرده چون بحار هم که نقل می‌کرد از کتاب غوالی اللئالی ابن ابی‌جمهور احسائی نقل می‌کرد که آن، کتاب چندان معتبری در حدیث نیست، ولی بعد در تفسیر المیزان دیدم که از کافی هم نقل کرده‌اند. من الآن یادم نیست که خودم در کافی دیده باشم ولی تفسیر المیزان از کافی نقل می‌کند در ذیل همان آیه **«فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً»**.

این حدیث در نقل اهل تسنّن یک ذیلی هم دارد، می‌گویند پیغمبر بعد [از آنکه این جمله را فرمود] یک مثالی ذکر کرد- این مثال هم جالب است- فرمود: آیا هیچ تا به حال یک گوسفند را دیده‌اید که از مادر متولّد بشود و گوشش بریده باشد؟! یا گوسفند از مادر با گوش سالم به دنیا می‌آید، بعد انسانها گوش حیوان را می‌برند. مثال می‌زند فطرت اسلامیّه را به همان گوش سالم که مقتضای سرشت و طبیعت انسان است، و غیر اسلام را به گوش بریده که یک عامل خارجی می‌آید چاقویی را بر می‌دارد و گوش حیوان را می‌برد. این یک حدیث.

آنکه در نهج البلاغه (خطبه اول) است این است: بعد از آنکه خلقت عالم و آدم را اشاره می‌فرماید، نوبت مسأله بعث رسل می‌رسد و می‌فرماید: «فبعث فیهم رسله» خدا رسولان خود را در میان مردم مبعوث فرمود «و واتر الیهم انبیاءه» انبیای خودش را یکی بعد از دیگری فرستاد- یعنی به یکی قناعت نکرد، پشت سر هم فرستاد-

که هر کدام آمدند و تأیید و تأکید قبلی را کردند، چرا؟ **«لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکّروهم منسیّ نعمته و یحتجّوا علیهم بالتّبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول»**.

می‌فرماید خدا پیامبران را یکی بعد از دیگری فرستاد[۱] **«لیستأدوهم میثاق فطرته»** آمدند از مردم بخواهند وفای به پیمانی را که در فطرتشان هست، آمدند به انسان بگویند ای انسان! تو در آن عمق فطرتت با خدای خودت پیمانی بسته‌ای، ما آمده‌ایم وفای به آن پیمان را بخواهیم؛ یعنی ابتدا به ساکن نیست، یک چیزی که وجود دارد آمده‌اند آن را به اصطلاح به فعلیّت برسانند؛ مثل این که یک وقت شما می‌آیید از افرادی برای کاری قول بگیرید، و یک وقت قولش را قبلًا شما یا کس دیگر گرفته است، شما می‌آیید و می‌گویید آن موضوعی که قولش را داده‌اید آمده‌ایم که عمل بکنید. امیر المؤمنین می‌فرماید پیغمبران آمده‌اند ادای میثاقی را که در فطرت هست از مردم بخواهند **«و یذکّروهم منسیّ نعمته»** نعمتهای خدا را که مورد غفلت و نسیان بشر است به یاد بشر بیاورند (یعنی به عنوان مذکّر و یادآور آمده‌اند)، بشر را توجّه بدهند به چیزی که از آن غافل است؛ یعنی آمده‌اند که مذکّر باشند نه معلّم. البتّه پیغمبران معلّم هم هستند؛ می‌بینید در قرآن پیغمبر، هم به عنوان مذکّر یاد شده و هم به عنوان معلّم. در آنچه که مربوط به فطرت مردم است پیغمبر عنوان «مذکّر» (یادآوری کننده) دارد.

۱. اینجاست همان دو نظریّه‌ای که گفتیم: آیا پیغمبران آمدند برای این که یک چیزی را ابتدا به ساکن به مردم بدهند، یا آمدند چیزی را که پیمانش در سرشت انسانها بود از مردم بخواهند؟.

«و یحتجّوا علیهم بالتّبلیغ» پیغمبران همچنین آمده‌اند که در حالی که مذکر مردم هستند و مردم را تبلیغ می‌کنند و رسالت خودشان را به مردم ابلاغ می‌کنند، به این وسیله بر مردم احتجاج کنند، یعنی بر مردم اتمام حجّت کنند، دلیل برای مردم بیاورند، مردم را اقناع کنند و عذر را از مردم قطع کنند.

تعبیر بعدی از همه اینها عمیق‌تر است: **«و یثیروا لهم دفائن العقول»**. «دفائن» یعنی گنجینه‌ها، دفینه‌ها، گنجها. می‌دانید در قدیم گنج را در زیر زمین دفن می‌کردند، نه برای این که مثلًا فاسد نشود، بلکه برای این که کسی از آن اطّلاع پیدا نکند. قهراً رویش را خاک می‌پاشیدند که کسی نمی‌فهمید اینجا گنج است، شخص از روی آن رد می‌شد و نمی‌دانست که زیر پای او گنجی وجود دارد. پیغمبران آمدند مردم را آگاه کنند که در عمق روح شما، در اعماق عقلهای شما و در اعماق ضمیر باطن شما گنجها وجود دارد، خودتان غافلید؛ آمدند روی گنجها را عقب بزنند تا بشر متوجّه بشود که عجب! اینهمه گنج در ما وجود داشته و ما بی‌خبر بودیم؟!

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد
بی‌دلی در همه احوال خدا با او بود
او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

از این جهت است که در قرآن، ما به دو گونه آیات بر می‌خوریم: آیات آفاقی و آیات انفسی. آیات آفاقی یعنی آنچه بیرون از ضمیر انسان است: خلقت انسانهای دیگر، آسمان، زمین،

ستارگان، کوه، دریا، گیاه، حیوان و ...؛ ولی آیات انفسی یعنی آنچه در ضمیر خود انسان وجود دارد؛ و قرآن برای آیات انفسی اهمّیّت بیشتری از آیات آفاقی قائل است، و این اصطلاح «آفاق و انفس» هم از خود قرآن گرفته شده است که فرموده: «**سَنُريهِمْ آياتِنا فِى الْآفاقِ وَ فى انْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ انَّهُ الْحَقُّ**»[۱] و- چنانکه گفتیم- «آفاق و انفس» که بعد در اصطلاح علمای اسلامی آمد از قرآن اقتباس شده است.

ببینید [اسلام] تا کجا برای انسان اصالت قائل شده است که برای او یک ضمیر باطن فطری قائل است: «**وَ يُثيروا لَهُمْ دَفائِنَ الْعُقولِ* وَ فِى الْارْضِ آياتٌ لِلْموقِنينَ وَ فى انْفُسِكُمْ افَلا تُبْصِرونَ**» [و در زمین نشانه‌هایی برای یقین‌کنندگان است] و در خود شما، آیا نمی‌بینید؟ و چرا نمی‌بینید؟ این هم جمله نهج البلاغه.

جمله‌ای در صحیفه سجّادیّه است. این جمله هم اتّفاقاً در اوّلین دعای صحیفه سجّادیّه است که دعایی است که با حمد و ثنای الهی شروع می‌شود و همه آن دعای حمد است. در همان اوایل این دعا این چند جمله آمده است: «**ابتدع بقدرته الخلق ابتداعا**» ابداع کرد با قدرت خود، خلق و آفرینش را، ابداع کردنی. گفتیم «ابداع» یعنی خلقتی نه از روی یک مثال و تقلید، که عرض کردیم بشر هم در عالم خودش و در حدّ خودش نوعی آفرینندگی دارد ولی آفرینندگی بشر، گر چه اسمش را «ابداع» بگذاریم، باز از روی یک مثال (طبیعت و خلقت) است، امّا خداوند متعال که خالق عالم است، قبل از او چیزی نبوده که از روی یک نقشه خلق بکند.

---

۱. فصّلت/ ۵۳.

«و اخترعهم علی مشیّته اختراعا» آنها را بر طبق مشیّت خودش اختراع کرد اختراع کردنی. «اختراع» نیز همان معنای «ابداع» را می‌رساند یعنی [فقط] از ناحیه خداوند، اختراع است، چنانکه مثلًا ضبط صوت را یک کسی ابتدا- می‌گوییم- اختراع کرده، بعد دیگران هر چه می‌آیند می‌سازند دیگر عمل اینها «اختراع» شمرده نمی‌شود.

«ثمّ سلک بهم طریق ارادته و بعثهم فی سبیل محبّته» بعد که اینها را آفرید، اینان را راه برد[1] و به راه انداخت در طریق اراده خودش. به قرینه بعدی معنایش این است: در طریق این که خلق، او را اراده کند (نه در طریقی که او اراده کرده است)، در راهی که او را می‌خواهند، آنها را به راه انداخت و به حرکت در آورد. جمله بعد مطلب را بیشتر روشن می‌کند: **«و بعثهم فی سبیل محبّته»** خلق را در راه محبّت خودش برانگیخت (خیلی جمله عجیبی است) یعنی اصلًا تمام این حرکتها و جنبشهای خلق، چه خودشان بفهمند و چه خودشان نفهمند، در طریق محبّت خداست. در مسأله «عشق» یک بحثهایی طرح کردیم، [گفتیم] حتّی آن کسی هم که غیر خدا را می‌جوید، محرّک اصلی‌اش جستجوی خداست، اشتباه مصداق کرده. حال، کلمه «خالق» که در ابتدای این جمله بود: **«ابتدع بقدرته الخلق»** ممکن است مقصود از آن، مطلق خلق و آفرینش باشد که قهراً شامل انسان هم می‌شود. در این صورت معنای جمله این است که تمام دار وجود در طریق محبّت الهی در حرکت است؛ آن گیاه هم که حرکت می‌کند جز عشق او چیزی در سر ندارد، آن سنگ هم که می‌گوییم با قوّه جاذبه حرکت می‌کند در واقع غیر از این که

---

۱. «سلک» سلوک کردن و راه رفتن است. «سلک» وقتی با «ب» (باء تعدیه) ذکر می‌شود یعنی راه بردن.

ذات حق را جستجو می‌کند و محبّت او در ذات او هست چیز دیگری نیست. آنگاه آیاتی مثل **«وَ انْ مِنْ شَیْءٍ الّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهونَ تَسْبیحَهُمْ»**[۱]* **«أَفَغَیْرَ دینِ اللَّهِ یَبْغونَ وَ لَهُ اسْلَمَ مَنْ فِی السَّموات وَ الْارْضِ»**[۲]* **«وَ لِلّهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمواتِ وَ الْارْضِ»**[۳] (یا ما فی السّموات و الأرض که آیات مختلف و متعدّد است)* **«سَبَّحَ لِلّهِ ما فِی السَّمواتِ وَ ما فِی الْارْضِ»**[۴] [معنای عامتری پیدا می‌کند]، دامنه خیلی وسیع می‌شود، یعنی قرآن یک جهان‌بینی وسیع عجیبی به ما می‌دهد. شعرای عارف مسلک در این زمینه زیاد گفته‌اند، مثل آن شعرهای معروفی که ظاهرا از نظامی است:

خبر داری که سیّاحان افلاک
چرا گردند گرد مرکز خاک
چه می‌خواهند از این منزل بریدن
که می‌جویند از این محمل کشیدن
در این محرابگه معبودشان کیست
از این آمد شدن مقصودشان چیست

بعد می‌گوید:

همه هستند سرگردان چو پرگار پدید آرنده خود را طلبکار

همین حقیقت [را می‌گوید.] همچنین آن شعر معروف در آن غزل معروف حافظ که با این بیت شروع می‌شود:

---

۱. اسراء/ ۴۴.
۲. آل عمران/ ۸۳.
۳. رعد/ ۱۵.
۴. حشر/ ۱ و صف/ ۱.

ما در این در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم
از بد حادثه اینجا به پناه آمده‌ایم

بعد می‌گوید:

رهرو منزل عشقیم ز سر حدّ عدم
تا به اقلیم وجود اینهمه راه آمده‌ایم

راز آفرینش محبّت است. (غزل بسیار خوبی است).

آبرو می‌رود ای ابر خطاشوی ببار
که به دیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم

حافظ در این زمینه زیاد دارد، یکی و دوتا نیست، غزلی از او را که اندکی روشن‌تر است ذکر می‌کنم:

روشن از پرتوی رویت نظری نیست که نیست[۱]
منّت خاک درت بر بصری نیست که نیست[۲]
ناظر روی تو صاحبنظران‌اند آری
سرّ گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست

۱. می‌خواهد بگوید هیچکس نیست - حتّی آنکه منکر است - که نظر او از پرتو روی تو روشن نباشد، منتها خودش نمی‌داند و نمی‌فهمد.
۲. همان را تأکید می‌کند با این عبارت.

گروهی صاحبنظر، آنها هستند که تو را می‌بینند و می‌فهمند که می‌بینند، و گروه دیگر آنهایی هستند که مـی‌بیننـد و خودشـان نمی‌فهمند که دارند می‌بینند.

مصلحت نیست که از پـرده بـرون افتـد راز
ورنه در مجلس رندان خبری نیست کـه نیسـت

حاجی سبزواری صاحب کتاب منظومه، حکیم و فیلسوف و عارف و فوق العاده مرد متّقی با حالی است و گر چه شهرتش به علمش است ولی مقام عملش از مقام علمش بالاتر است، شعر هم می‌گفته، هم به فارسی و هم به عربی، البتّه شاعر درجه اوّل نیست ولی شعرهای خوب هم زیاد دارد. بعضی شعرهایش واقعاً عالی است. همین غزل حافظ را او استقبال کرده. یکی دو تا شعر در آن هست که تقریبا همردیف شعرهای حافظ شده و خیلی هم شهرت پیدا کرده، می‌گوید:

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیسـت
منظر روی تو زیب نظری نیست که نیسـت

(همان حرف حافظ را با این عبارت می‌گوید):

نیست یک مرغ دلی کش نفکندی به قفـس
تیر بیداد تو تا پر به پری نیست کـه نیسـت
نه همین از غم او سینه ما صد چـاک اسـت
داغ او لاله صفت بر جگری نیسـت کـه نیسـت

شعر خیلی معروفش که بیت الغزل آن است این است:

موسی‌ای نیست که دعوی انـا الحـق شـنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
چشـم مـا دیـده خفّـاش بـود ورنـه تـو را
پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیسـت و گرنـه «اسـرار[۱]
برش از عالم معنا خبری نیست کـه نیسـت

به هر حال این جمله صحیفه سجّادیّه هم جملـه فـوق العـاده عجیب و پرمغز و پرمعنایی است. حال اگر ما در جمله «**ابتدع بقدرته الخلق** ...»، «خلق» را به معنای مطلق آفرینش بگیریم [این جمـلات] یک فلسفه عمومی برای کلّ آفرینش است کـه شـامل انسـان هـم هست، و اگر «خلق» را مخصوص انسانها بدانیم بدیهی است که بـاز هم شامل انسانها می‌شود. اینها یک چیزهایی بود کـه مـن بـه طـور نمونه خواستم عرض کنم که اینها در مدارک اسلامی هست.

حال مطلبی را مقدّمتاً عرض می‌کنم و بعد بـه شـرح آیـات (آیه فطرت و آیه ذر) می‌پردازم.

در باب فطرت، دو نوع فطرت می‌توانیم داشته باشیم که اینها با یکدیگر مانعةُ الجمع نیستند و بلکه با همدیگر هستند: یکی فطرت ادراکی و دیگر فطرت احساسی (احساس به همـان معنـایی کـه مـا جمع می‌بندیم و «احساسات» می‌گوییم). فطـرت ادراکـی معنـایش

۱. «اسرار» تخلّص اوست.

این است که دین یا خصوص توحید- که در این باره در بحث **«فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً»**[1] بحث خواهیم کرد- از نظر ادراکی یعنی از نظر فکری برای بشر فطری است؛ یعنی یک فکری است که عقل انسان بالفطره آن را می‌پذیرد و برای پذیرفتنش نیاز به تعلیم و تعلّم و مدرسه نیست، [و به طور کلّی] هر چه را که ما از نظر ادراک بگوییم «فطری»، معنایش این است که یا دلیل نمی‌خواهد و بدیهی اوّلی است و یا از قضایایی است که اگر هم دلیل می‌خواهد دلیلش همیشه همراهش هست، «قضایا قیاساتها معها» است؛ چون دلیلش همیشه همراهش هست باز هم نیازی به این که معلّمی در مدرسه آن را به انسان آموخته باشد نیست. این را ما می‌گوییم ادراک فطری، که مربوط به عالم فکر و ادراک و عقل می‌شود. حال برای این، باز نمونه‌ای از حدیث بیاورم.

حدیثی است در تفسیر صافی از امام عسکری (علیه السّلام)؛ حدیث بسیار مفصّلی است؛ گر چه سند آن چندان معتبر نیست ولی مضامین حدیث مضامینی است که شیخ انصاری می‌گوید از مضامین این حدیث علائم صحّت نمودار است؛ خیلی جالب هم هست؛ در ذیل آیه **«وَ مِنْهُمْ اُمِّیُّونَ لا یَعْلَمونَ الْکِتابَ الّا امانِیَّ»**[2] است. قرآن توده بی‌سواد یهودی را انتقاد می‌کند، یعنی علاوه بر انتقاد از احبار و علمایشان، می‌فرماید: **«وَ مِنْهُمْ اُمِّیُّونَ لا یَعْلَمونَ الْکِتابَ الّا امانِیَّ»** گروهی از اینها هم یک مردم امّی بی‌سوادی هستند که از توراتشان جز یک سلسله آرزوها و خیالات خبری ندارند (مثل توده مسلمان امروز)، همین قدر می‌داند که یک توراتی هست، امّا اگر بگویید

---

۱. روم/ ۳۰.

۲. بقره/ ۷۸.

محتوای تورات چیست؟ هیچ چیز نمی‌داند؛ شاید یک چیزهایی را خیال بکند در تورات است که در تورات نیست، و چیزهایی را که در تورات هست او خبر ندارد که وجود دارد. اینقدر بی‌اطّلاع است. حدیث چنین است:

شخصی از امام صادق (علیه السّلام) سؤال کرد که توده عوام چه تقصیری دارند؟ خود قرآن قبول می‌کند که اینها مردم جاهل و بی‌معرفتی بوده‌اند، هر چه بر سر اینها آوردند علما آوردند، پس همه نکوهشها باید متوجّه علما باشد، مردم عوام که عذری ندارند، اینها باید معذور عنداللّه باشند، چرا قرآن از اینها انتقاد می‌کند؟ امام آنجا یک بحث مفصّلی می‌فرمایند که من در یکی از سخنرانیهایی که در آن انجمن ماهانه دینی در حدود پانزده سال پیش می‌کردیم[۱] قسمتهای زیادی از این حدیث را آوردم. امام در آنجا یک بحث بسیار عالی را طرح می‌کند، علما را تقسیم می‌کند که چگونه هستند و چگونه نیستند و علمای سوء چنین‌اند و علمای غیر سوء چنین، علمایی که بد از کار درمی‌آیند ضررشان بر اسلام از لشکر یزید بن معاویه بر حسین بن علی (علیه السّلام) بیشتر است و ...

غرض این که می‌رسد به اینجا: و امّا توده عوام. امام می‌فرماید: نه، چنین نیست. یک مسائلی هست که اینها درس خواندن نمی‌خواهد که بگوییم چون درسش را نخوانده‌اند پس معذورند. در برخی مسائل، عوام معذورند، مسائلی است که باید درسش را بخوانند، درسش را نخوانده‌اند، دیگران مانع شده‌اند درس بخوانند،

---

۱. [این سخنرانی در کتاب ده گفتار تحت عنوان «اصل اجتهاد در اسلام» درج شده است.]

اینها قهراً معذورند؛ ولی یک مسائلی هست که درس خواندن نمی‌خواهد، انسان اضطراراً به حکم معارف فطری، قلب خودش آن را می‌فهمد. بعد مثال ذکر می‌کند، چه مثال عالی‌ای! می‌فرماید عوام یهود علمای خود را می‌دیدند که به اینها دستور تقوا و پاکی می‌دهند، دستور ربا نخوردن و سحت نخوردن می‌دهند ولی خودشان عمل نمی‌کنند، ضدّش را عمل می‌کنند. به چشم خودشان می‌دیدند. بعد امام می‌فرماید: **«و قد اضطرّوا بمعارف قلوبهم»**[۱] انسان اضطراراً و جبراً به حکم معارف سرشتی قلبی خودش این را می‌فهمد که اگر کسی دستوری داد و خودش بر ضدّش عمل کرد به حرف او نباید اعتماد کرد و باید او را طرد کرد. این دیگر درس خواندن نمی‌خواهد که در کدام دانشگاه این را به مردم آموخته‌اند که اگر دیدید عالمی به شما دستور تقوا می‌دهد ولی خودش تقوا ندارد از او پیروی نکنید. این دیگر دانشگاه دیدن و مدرسه دیدن نمی‌خواهد. فطرت هر کسی این مقدار را می‌فهمد.

اینها را ما می‌گوییم «ادراکهای اوّلیّه فطری» که اگر هیچ کسی هم به انسان یاد ندهد، انسان بالفطره این مقدار را می‌فهمد.

پس فطرت، یکی به معنای فطرت ادراکی است، که به این معنا «دین فطری است» یا بگوییم «توحید فطری است» یعنی از نظر ادراکی فطری است. دوم فطرت احساسی است، یعنی توجّه به خدا و حتّی توجّه به دستورهای دین [به گونه‌ای است که] احساسات انسان، انسان را به سوی خدا و به سوی دین می‌کشاند. این، دو مطلب است. یک وقت می‌گوییم انسان بالفطره خدا را می‌فهمد، و یک وقت

۱. تفسیر صافی، ص ۳۶، ذیل آیه ۷۸ بقره.

می‌گوییم انسان بالفطره به سوی خدا گرایش و کشش دارد و جذب می‌شود.

حال باید ببینیم آنچه در قرآن، نهج البلاغه، صحیفه سجّادیّه و کلمات ائمّه اطهار در باب فطری بودن دین به طور کلّی یا توحید آمده است، آیا مقصود این است که دین و توحید از نظر ادراکی فطری هستند یعنی یک ادراک فطری در انسان هستند، یا مقصود این است که اینها یک گرایش فطری و یک کشش فطری در انسان هستند؟ یا هر دو؟ از جلسه آینده که ما ان شاء اللّه درباره آیات بحث می‌کنیم، و باز به تفصیل بیشتر قهراً شاید به همین جمله‌ها هم برگردیم، این موضوع را بحث می‌کنیم که آیا این که «دین یا توحید- که خود این هم باز قابل بحث است: دین به طور کلّی یا خصوص توحید که اصل اصول دین است- فطری است» یعنی دین یا توحید یک ادراک فطری در بشر است یا یک احساس و گرایش فطری در بشر است؟[1].

---

۱. [چنانکه از کلام استاد پیداست، بحث فطرت- خصوصاً بحث درباره آیات قرآن- همچنان ادامه داشته است ولی ظاهراً این جلسات در همین جا به پایان رسیده و ادامه نیافته است.]

فهرست آیات قرآن کریم

آیه	سوره	شمارهٔ آیه	صفحه
ذلك الكتاب لا...	بقره	۲	۲۴۱
و منهم امّيّون لا...	بقره	۷۸	۲۵۸
صبغة الله ومن...	بقره	۱۳۸	۲۵، ۲۶، ۲۷
الّذين... انّا لله...	بقره	۱۵۶	۴۲
لا... فمن يكفر...	بقره	۲۵۶	۱۹۳
ما كان ابراهيم...	آل عمران	۶۷	۲۵، ۲۶
افغير دين الله...	آل عمران	۸۳	۲۵۴
لا يحبّ الله الجهر...	نساء	۱۴۸	۲۰۹
يا قوم ادخلوا...	مائده	۲۱	۲۰۸
قل... فاطر السّموات...	انعام	۱۴	۱۸، ۲۲
فلمّا... هذا ربّى...	انعام	۷۶	۱۷۹، ۱۸۰
فلمّا... هذا ربّى...	انعام	۷۷	۱۸۰
فلمّا... هذا ربّى...	انعام	۷۸	۱۸۰
انّى وجّهت وجهى...	انعام	۷۹	۱۸۰
قال... انّ الارض...	اعراف	۱۲۸	۲۰۸

واذ اخذ ربّك...	اعراف	١٧٢	١٨٠، ١٨١، ٢٤٦
او تقولوا انّما...	اعراف	١٧٣	٢٤٦
قل... لكلّ امّةٍ...	يونس	٤٩	٢٣٠
و... قد شغفها...	يوسف	٣٠	١٩٩
و لله يسجد من...	رعد	١٥	٢٥٤
الّذين آمنوا وتطمئنّ...	رعد	٢٨	١١٦، ١١٧
قالت رسلهم أفي...	ابراهيم	١٠	٢٤٦
فاذا سوّيته و نفخت...	حجر	٢٩	١٠٠
و لله يسجد ما...	نحل	٤٩	٢٥٤
و الله اخرجكم من بطون...	نحل	٧٨	٤٧، ٥١، ٥٣
تسبحّ... و ان من...	اسراء	٤٤	٢٥٤
انّ الّذين آمنوا و...	كهف	١٠٧	١١٨
خالدين فيها لا...	كهف	١٠٨	١١٨
و يقول الانسان...	مريم	٦٦	٤١، ٤٢
قال... فطرهنّ...	انبياء	٥٦	١١٨
و لقد كتبنا فى...	انبياء	١٠٥	٢٠٩
حنفاء لله غير...	حج	٣١	٢٨
قد افلح المؤمنون.	مؤمنون	١	١٦٩
و لقد خلقنا الانسان...	مؤمنون	١٢	١٦٩
ثمّ... ثمّ انشأناه...	مؤمنون	١٤	١٦٩
وعد الله الّذين...	نور	٥٥	٢٠٨
و تلك نعمةٌ تمنّها...	شعراء	٢٢	٢٠٨
و الشّعراء يتّبعهم الغاوون.	شعراء	٢٢٤	٢٠٩
الم تر انّهم فى كلّ...	شعراء	٢٢٥	٢٠٩
و انّهم يقولون ما...	شعراء	٢٢٦	٢٠٩
الاّ الّذين آمنوا...	شعراء	٢٢٧	٢٠٩
و نريد ان نمنّ...	قصص	٥	٢٠٨

فاقم وجهك للدّين...	روم	۳۰	۱۸، ۱۹، ۲٤، ۲۵، ۲٤٤، ۲٤۵، ۲٤۹، ۲۵۸
و لئن سئلتهم من...	لقمان	۲۵	۲٤۷
انّا عرضنا الامانة...	احزاب	۷۲	۲٤۷
يس.	يس	۱	۲٤۱
والقرآن الحكيم.	يس	۲	۲٤۱
انّك لمن المرسلين.	يس	۳	۲٤۱
على صراطٍ مستقيم.	يس	٤	۲٤۱
تنزيل العزيز الرّحيم.	يس	۵	۲٤۱
انّما تنذر من...	يس	۱۱	۲٤۱
الم اعهد اليكم...	يس	٦۰	۲٤۵
و ان اعبدونى هذا...	يس	٦۱	۲٤۵
و لقد اضلّ منكم...	يس	٦۲	۲٤۵
قال اتعبدون ما...	صافات	۹۵	۱۵۳
ام نجعل الّذين آمنوا...	ص	۲۸	۵۳
فاذا سوّيته و نفخت...	ص	۷۲	۱٦۹
امّن... هل يستوى...	زمر	۹	۵۲، ۵۳
فاعبدوا... قل انّ...	زمر	۱۵	۱٦۳
سنريهم آياتنا فى...	فصّلت	۵۳	۲۵۲
و فى الارض آيات...	ذاريات	۲۰	۲۵۲
وفى انفسكم افلا...	ذاريات	۲۱	۲۵۲
هل جزاء الاحسان...	رحمن	٦۰	۳۵، ۳۸
سبّح لله ما فى...	حشر	۱	۲۵٤
و الّذين... و يؤثرون...	حشر	۹	۸۰
و لا تكونوا كالّذين...	حشر	۱۹	۱٦۵
اعدّ... قد انزل...	طلاق	۱۰	۵۲
رسولاً يتلوا عليكم...	طلاق	۱۱	۵۲

السّماء منفطرٌ به...	مزمل	١٨	١٨
لا اقسم بيوم القيامة.	قيامت	١	٢٣٣
و لا اقسم بالنّفس اللوّامة.	قيامت	٢	٢٣٣
انّا هديناه السّبيل...	انسان	٣	١٠٦
و يطعمون الطّعام...	انسان	٨	٨٠
انّما نطعمكم لوجه...	انسان	٩	٨٠
اذا السّماء انفطرت.	انفطار	١	١٨
فذكّر انّما انت مذكّر.	غاشيه	٢١	٥١
لست عليهم بمصيطر.	غاشيه	٢٢	٥١
و نفسٍ و ما سوّيها.	شمس	٧	٣٧
فالهمها فجورها و تقويها.	شمس	٨	٣٧، ٣٨
يا ايّتها النّفس المطمئنّة.	فجر	٢٧	٢٣٤
ارجعى الى ربّك...	فجر	٢٨	٢٣٤
و ما امروا الّا...	بيّنه	٥	١٩٣
ارأيت الّذى يكذّب...	ماعون	١	٢٤١
فذلك الّذى يدعّ...	ماعون	٢	٢٤٢
و لا يحضّ على...	ماعون	٣	٢٤٢

فهرست احادیث

حدیث	گوینده	صفحه
کلُّ مولودٍ یولد...	رسول اکرم (ص)	۲۰، ۲۴، ۲۸، ۲۴۸
... علی غیر فطرة...	رسول اکرم (ص)	۲۱
و جابل القلوب علی...	امام علی (ع)	۲۱
... قال انها الفطرة...	امام صادق (ع)	۲۴
الدّین الحنیف والفطرة...	ــــ	۲۷
... هی الفطرة الّتی...	امام باقر (ع)	۲۸
عروة الله الوثقی...	امام باقر (ع)	۲۸
اللّهمّ ارنی الاشیاء... [دعا]	رسول اکرم (ص)	۷۴
انّ الله تعالی خلق...	ــــ	۱۰۶
من عرف نفسه عرف ربّه.	ــــ	۱۶۵
طوبی لمن عشق...	ــــ	۱۹۰، ۱۹۸
ایهٍ لك ایّتها...	امام علی (ع)	۱۹۰
انّ دبیب الشّرك ...	ــــ	۱۹۵
... ما عبدتك خوفاً...	امام علی (ع)	۱۹۵
... واجعل قلبی بحبّك... [دعا]	امام علی (ع)	۱۹۸

... وحسبك داءً ان تبيت	امام على(ع)	٢٣٥
... فبعث فيهم رسله...	امام على(ع)	٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢
... ابتدع بقدرته الخلق...	امام سجّاد(ع)	٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٧
... وقد اضطرّوا بمعارف	امام عسكرى(ع)	٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠

فهرست اسامی اشخاص

آدم(ع): ۱٦۷، ۲٤۹
آرام (احمد): ۲۰۹
ابراهیم(ع): ۲۵، ۲٦، ۲۷، ۲۸، ۱۷۹، ۱۸۱
ابن اثیر (ضیاءالدّین): ۲۰
ابن اثیر (عزّالدّین): ۲۰
ابن اثیر (مجدالدّین): ۱۹ تا ۲٤، ۲۸
ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبدالله): ۷٤، ۹۰، ۹۱، ۱٤۷
ابن عبّاس: ۲۲
ابن عربی (محیی الدین ابوبکر محمدبن علی): ۹۳، ۱۲۰
ابن مالک: ۱۹
ابوالعلاء معرّی (احمدبن عبدالله): ۱۷۳، ۱۷٤
ابوجهل (عمروبن هشام): ۲۰۹
ابوذر غفاری (جندب بن جنادة): ۲۰۹
ابی بصیر: ۲٤
ابی بن خلف جمحی: ٤۲
احسائی (ابن ابی جمهور): ۲٤۹
اسپنسر (هربرت): ۱۷۱، ۱۷۲
افلاطون: ٤۸، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۸، ۸٦
انصاری (شیخ مرتضی، ابن محمّد امیر شوشتری): ۲۵۸
ایاز (ابوالنجم ایاز اویماق): ۱۹٦، ۱۹۷
اینشتین (آلبرت): ۱۲۷، ۲۱۰
بازرگان (مهدی): ۱۵۵
بایسنقر بن شاهرخ: ۸۱، ۸۲
برگسون (هانری): ۲۱۰
بهزاد: ۲۱۰

بهشتی (سیدمحمد حسین حسینی): ٦٧
بیانی: ۱۵۵
بیرونی (ابوریحان محمّدبن احمد): ۷٦، ۷۷
پاستور (لوئی): ۷۷
پلانک (ماکس): ۲۱۰
جعفربن محمّد، امام صادق(ع): ۲٤، ۲۵۹، ۲٦۰
جیمز (ویلیام): ۹۸، ۲۱۰
چنگیزخان مغول (تموچین): ۱۰۵
حافظ شیرازی (خواجه شمس الدّین محمّد): ۸٤، ۲۵٤ تا ۲۵٦
حسن بن علی، امام عسکری(ع): ۲۵۸
حسین بن علی، سیّدالشّهداء(ع): ۱۹۰، ۲۵۹
حیّ بن یقظان (شخصیّت فرضی و نام داستانی عرفانی فلسفی): ۱۷۹
خامه ای (انور): ۱۵۹، ۱٦۰، ۱۷۳، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲٦ تا ۲۲۸
خوئی (اسماعیل، مؤلّف جدال با مدّعی): ۱۵۰
داروین (چارلز رابرت): ۱۷۳، ۲۱۰، ۲۱۱
دورانت (ویل): ۹۷، ۱٤٤، ۲۱۲
دورکهیم (امیل): ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳ تا ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳ تا ۲۳٦
راسل (برتراند آرتور ویلیام): ۹۹، ۱۷۵، ۱۷٦، ۲۱۰
راغب اصفهانی (ابوالقاسم حسین بن محمّد): ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۷
روسو (ژان ژاک): ۱۱۸
زرارة: ۲۸
زلیخا: ۱۹۹
سبزواری (حاج ملاّ هادی): ۲۵٦، ۲۵۷
سعدی شیرازی (مشرف الدّین مصلح بن عبدالله): ٦۱، ۱۹٦
سقراط: ۵۲، ۷۸، ۱۲۷ تا ۱۲۹
سهروردی (شهاب الدّین یحیی بن حبش معروف به شیخ اشراق): ۷۵
سیّد علیخان: ۱۲۰
شاهرخ بن امیر تیمور: ۸۲
شفتی اصفهانی (سیّد محمّدباقر حجّة الاسلام): ۷۷
شوشتری (شیخ جعفر): ۱۹٤
شهریار تبریزی (محمّد حسین): ۹۳
شیخ صدوق (ابوجعفر محمّدبن علی): ۲۸
شیطان: ۲٤۵
صدرالدّین شیرازی (محمّد بن ابراهیم معروف به ملاصدرا): ۸٤، ۹۰، ۹۱، ۹۳
صفوی (شاه‌عباس): ۸۲
ضحاک (اژدهاک پسر مرداس): ۱۲۳
طبرسی (ابوعلی فضل بن حسن،

صاحب مجمع البیان): ٤۲
طوسی (خواجه نصیرالدّین محمّد بن حسن): ۹۱، ۹۲
طه حسین: ۲۰۹
عباسی (آقا رضا ابن علی اصغر کاشی): ۸۲
عبدالله بن مسعود: ۲۰۹
علی بن ابیطالب، امیرالمؤمنین(ع): ۲۱، ۱۹۰، ۲۳۵، ۲۵۰
عمّار یاسر: ۲۰۹
عیسی بن مریم، مسیح(ع): ۲٦، ۱٦۸
غزنوی (سلطان محمود): ۱۹٦، ۱۹۷
فردوسی (حکیم ابوالقاسم): ۷۲
فرعون: ۱۲۳، ۲۰۷، ۲۰۸
فروید (زیگموند): ۹۷، ۹۸، ۱۲۷
فویرباخ (آنسلم فون): ۱٦۱، ۱٦٦ تا ۱۷۰، ۲۳٦
قمی (شیخ عباس): ۲۳، ۱۹۰
کار (ادوارد هالت، مؤلّف تاریخ چیست): ۱٤٤
کارل (آلکسیس): ٤٦
کانت (اماتوئل): ٤۹، ٥۰، ٥٤، ٥۸، ۱۲۷
کنت (اگوست): ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸٥
گوهرشاد بیگم: ۸۱، ۸۲
لاک (جان): ٤۹
لیلا بنت سعد: ۹۱، ۹۲، ۱۰۸، ۱۰۹
مارکس (کارل): ۱٦۱
مجلسی (ملاّ محمّدباقر): ۲٤
مجنون عامری (قیس بن ملوح): ۹۱ تا ۹۳، ۱۰۸
محمّد بن عبدالله، رسول اکرم(ص): ۲۱، ۲۲، ۲٦، ۲۸، ٥۱، ٥۲، ۷٤، ۲٤۸، ۲٤۹
محمّد بن علی، امام باقر(ع): ۲۸
مطرّزی (ابوالفتح ناصر بن ابوالمکارم): ۲۳
مطهری (شیخ محمّد حسین): ۸۱
معاویة بن ابوسفیان: ۱۹۰، ۲۳٥
موسی بن عمران(ع): ۲٦، ۱۲۳، ۲۰۷، ۲٥۷
مولر (فردریخ ماکس): ۲۰٦، ۲۱٤
مولوی (جلال الدّین محمّد): ۸٥، ۹٦، ۱۰٦، ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱٦۳، ۱٦٤، ۱۷۳، ۱۷٤
میل (جان استوارت): ۷۸
ناصرالدین شاه قاجار: ۱٤۰
نظامی گنجوی (حکیم ابومحمّد الیاس بن یوسف): ۲٥٤
نوح(ع): ۲٦
نیچه (فردریک ویلهلم): ۱۰٤، ۱۳٤، ۱٤۹
ولید بن مغیرة: ٤۲
هشترودی (محسن): ۱۲٥ تا ۱۲۷،

۱۷۸
هگل (جرج ویلهلم فردریک): ۵۴، ۱۴۷، ۱۶۱، ۱۶۵
هیوم (دیوید): ۴۹
یزیدبن معاویه: ۲۵۹
یوسف‌بن یعقوب(ع): ۱۹۹

فهرست اسامی کتب، نشریات، مقالات

اجتماع انسانی: ۱۷۶
اسد الغابة: ۲۰
اسفار اربعة: ۹۰، ۹۴
اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۵۰، ۶۸
الفیه: ۱۹
النهایه: ۱۹، ۲۰، ۲۲ تا ۲۴
الوعد الحق (وعدهٔ راست): ۲۰۹
امیل: ۱۱۸
انسان موجود ناشناخته: ۴۶
بحارالانوار: ۲۴، ۲۷، ۱۹۵، ۲۴۹
برگزیدهٔ افکار راسل: ۱۷۵
بوستان سعدی: ۱۹۶
تاریخ چیست؟: ۱۴۴
تعلیم و تربیت و نظم اجتماعی: ۱۷۵
تفسیر المیزان: ۱۱۴، ۱۸۰، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۴۱، ۲۴۹
تفسیر صافی: ۲۵۸
تفسیر مجمع البیان: ۴۲
توحید صدوق: ۲۸
تورات: ۱۶۷، ۲۵۸، ۲۵۹
جامع الاصول: ۲۰
جدال با مدّعی: ۱۴۹
خدا از دیدگاه قرآن: ۶۷
داروینیسم: ۲۱۰
درسهای تاریخ: ۱۴۴، ۲۱۲
ده گفتار: ۲۵۹
دین و روان: ۹۸
رساله ای دربارهٔ عشق: ۹۰
زبور داوود(ع): ۲۰۹
زناشوئی و اخلاق: ۹۹

سفینة البحار: ۲۳، ۲٤
سیری در نهج البلاغه: ۱٦۲
شرح صحیفهٔ سجّادیّه: ۱۲۰
صحیح بخاری: ۲۰، ۲٤۸، ۲٤۹
صحیفهٔ سجّادیّه: ۲٤۸، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲٦۱
علل الشّرایع: ۱۰٦
غوالی اللئالی: ۲٤، ۲٤۹
قیام و انقلاب مهدی(ع) از دیدگاه فلسفهٔ تاریخ: ۲۳۰
کافی: ۱۰٦، ۱۹۰، ۲٤۹
کامل التواریخ: ۲۰
کتاب مقدّس: ۲۱۱
لذّات فلسفه: ۹۷
مثنوی مولوی: ۱۰۷
معانی الاخبار: ۲۷
مفردات راغب: ۲۰
مکتب تشیّع (نشریهٔ سالانه): ۱۵۵
منظومه: ۲۵٦
نفس المهموم: ۱۹۰
نهج البلاغه: ۲۱، ۲۳۵، ۲٤۸، ۲٤۹، ۲۵۲، ۲٦۱